



ELAINE PAGELS

Os Evangelhos Gnósticos

"Intelectualmente elegante e conciso.
A clareza e a economia com as quais Pagels
evoca o mundo dos primórdios
do cristianismo são extraordinárias."

THE NEW YORKER



VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM



ELAINE PAGELS

Os Evangelhos Gnósticos

"Intelectualmente elegante e conciso.
A clareza e a economia com as quais Pagels
evoca o mundo dos primórdios
do cristianismo são extraordinárias."

THE NEW YORKER



Os Evangelhos Gnósticos

OBJETIVA

ELAINE PAGELS

Os Evangelhos Gnósticos

Tradução
Marisa Motta

OBJETIVA

Copyright© 1979 by Elaine Pagels

Título original
The Gnostic Gospels

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA OBJETIVA LTDA.
Rua Cosme Velho, 103
Rio de Janeiro — RJ — CEP: 22241-090
Tel.: (21) 2199-7824 — Fax: (21) 2199-7825
www.objetiva.com.br

Capa
Raul Fernandes

Revisão
Diogo Henriques
Umberto Figueiredo Pinto
Rita Godoy

Editoração Eletrônica
Abreu's System Ltda.

Pl49e
Pagels, Elaine H., 1943-
Evangelhos gnósticos/Elaine Pagels; tradução de Marisa
Motta.-Rio de Janeiro: Objetiva, 2006
ISBN 85-7302-801-7

246p.

Tradução de: Gnostic gospels

1. Biblioteca Nag Hammadi. 2. Gnosticismo. 3. Livros
apócrifos. I. Título.

06-2238
CDD 273.1 CDU 273.1

Agradeço a seguir àqueles que me permitiram reproduzir materiais já publicados:

Departamento de Educação Cristã do Conselho Nacional das Igrejas de Cristo nos EUA: Extratos do Novo Testamento. As citações das Escrituras nesta publicação são da Revised Standard Version of the Bible, direitos reservados 1946, 1952, © 1971, 1973 pelo Departamento de Educação Cristã do Conselho Nacional das Igrejas de Cristo nos EUA, e usadas sob permissão.

Wm. B. Eerdmans Publishing Co.: Extratos de Tertuliano, Irineu e Hipólito. Reimpressos de The Ante Nicene Fathers com a permissão do Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan.

Harper & Row, Publishers, Inc.: Extratos da Biblioteca Nag Hammadi de James M. Robinson. Copyright © 1977 por E. J. Brill, Leiden, Holanda. Reimpresso com a permissão de E. J. Brill e Harper & Row, Publishers, Inc.

Harvard University Press: Extratos de Clemente e Inácio, in The Apostolic Fathers, 1912, The Loeb Classical Library, traduzido por Kirsopp Lake. Reimpresso com a permissão da Harvard University Press.

Lutterworth Press e The Westminster Press: Extratos do Novo Testamento Apócrifo, volume 1, organizado por Wilhelm Schneemelcher e Edgar Hennecke. Tradução inglesa editada por R. McL. Wilson. Publicada nos EUA por The Westminster Press, 1963. Copyright © 1959 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. Tradução para o inglês © 1963 Lutterworth Press. Extratos do Novo Testamento Apócrifo, volume II, organizado por Wilhelm Schneemelcher e Edgar Hennecke. Tradução em inglês editada por R. McL.

Wilson. Publicado nos EUA por The Westminster Press, 1966. Copyright © 1964 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. Tradução

inglesa © 1965 Lutterworth Press. Utilizada sob permissão.

Oxford University Press: Extratos de The Acts of the Christian Martyrs, traduzido por Herbert Musurillo. Copyright © Oxford University Press 1972. Reimpresso com a permissão da Oxford University Press.

*Para Elizabeth Diggs e Sharon Olds
com amizade carinhosa*

AGRADECIMENTOS

ESTE LIVRO começou a ser escrito há muitos anos, a partir de uma pesquisa sobre a relação entre política e religião na origem do cristianismo. Os primeiros quatro capítulos foram publicados em formato mais técnico em revistas acadêmicas (as referências específicas precedem as notas de rodapé de cada capítulo).

Ao preparar este volume, escolhi utilizar as traduções apresentadas no livro *A Biblioteca de Nag Hammadi*, organizado por James M. Robinson, porque são facilmente acessíveis aos leitores. No entanto, em determinados casos modifiquei a tradução para obter maior clareza, coerência ou melhor interpretação (por exemplo, traduzi a transliteração copta da palavra grega *TeÀGKÓaiç* não como “perfeição” mas como “realização”, que me parece mais precisa; em outros casos, nos quais o termo copta *rcpcope* parece ser a tradução grega de *àvOpooTtoç*, traduzi não como “homem” mas “humanidade”). No caso de dois textos, utilizei traduções diferentes (ver a seguir).

Agradeço, em especial, aos colegas e amigos que leram e criticaram todo o manuscrito: Peter Berger, John Gager, Dennis Groh, Howard Kee, George MacRae, Wayne Meeks e Morton Smith. Sou grata por outros conselhos e críticas em aspectos específicos da introdução feitos por Marilyn Harran, Marvin Meyer, Birger Pearson, Gilles Quispel, Richard Ogust e James M. Robinson. Quero agradecer, também, a Bentley Layton e a James Brashler por me permitirem a utilização de suas traduções, respectivamente, o Tratado da Ressurreição e a Apocalipse de Pedro.

Agradecimentos especiais à Rockefeller Foundation, à Lita A. Hazen Foundation e à Guggenheim Foundation por seu apoio, pois concederam-me tempo para me dedicar a escrever o livro; e à presidente Jacqueline Mattfeld e ao vice-presidente Charles Olton, por aprovarem a licença, por um ano, de meu cargo no Barnard College. Gostaria de agradecer em particular a Lydia Bronte e Lita A. Hazen, pelo encorajamento ao longo de todo o projeto.

Teria sido impossível produzir esta versão do livro sem a soberba

edição de Jason Epstein, vice-presidente e diretor editorial da Random House; o excelente aconselhamento de John Brockman; o consciencioso trabalho de digitação de Connie Budelis e da copidesque Barbara Willson.

Por fim, gostaria de agradecer a meu marido, pelo incentivo carinhoso durante o processo deste trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1. A CONTROVÉRSIA SOBRE A RESSURREIÇÃO DE CRISTO: ACONTECIMENTO HISTÓRICO OU SÍMBOLO?
2. “UM DEUS, UM BISPO”: A POLÍTICA DO MONOTEÍSMO
3. DEUS PAI/DEUS MÃE
4. A PAIXÃO DE CRISTO E A PERSEGUIÇÃO AOS CRISTÃOS
5. QUAL É A “VERDADEIRA IGREJA”?
6. GNOSIS: AUTOCONHECIMENTO COMO CONHECIMENTO DE DEUS

CONCLUSÃO

NOTAS

INTRODUÇÃO

EM DEZEMBRO DE 1945, um camponês árabe fez uma descoberta arqueológica extraordinária no Alto Egito. Os boatos obscureceram as circunstâncias da descoberta — talvez por ela ter sido acidental, e sua venda no mercado negro, ilegal. Por muitos anos, nem mesmo a identidade do camponês foi revelada. Um dos boatos dizia que era um vingador; outro, que a descoberta fora feita próximo à cidade de Naj ‘Hammādī em Jabal al-Tārif, uma montanha com mais de 150 cavernas, de origem natural. Algumas dessas cavernas foram entalhadas, pintadas e utilizadas como sepulturas já na sexta dinastia, há mais ou menos 4.300 anos.

Muhammad ‘All al-Sammān, o descobridor, contou, trinta anos mais tarde, o que aconteceu.¹ Pouco antes de ele e seus irmãos terem vingado o assassinato do pai em uma rixa entre famílias, haviam selado os camelos e partido para Jabal a fim de procurar sabakh, uma terra macia utilizada como fertilizante na agricultura. Ao escavarem em torno de uma grande rocha, encontraram um vaso de cerâmica vermelha de quase 1 metro de altura. Muhammad ‘All hesitou em quebrar o vaso, pensando que um jinn, ou espírito, vivesse ali dentro. Mas ao imaginar que pudesse conter ouro, levantou a picareta, quebrou o vaso e descobriu trinta papiros encadernados em couro. Voltando para casa em al-Qasr, Muhammad ‘All deixou cair os livros e soltou as folhas de papiro sobre a palha, no chão perto do forno. ‘Umm-Ahmad, mãe de Muhammad ‘All, admite ter queimado grande parte dos papiros no forno junto com a palha utilizada para acendê-lo.

Semanas depois, segundo Muhammad ‘All, ele e os irmãos vingaram a morte do pai matando Ahmed Isma‘il. A mãe havia aconselhado que eles mantivessem suas picaretas afiadas: quando souberam que o inimigo do pai estava próximo, aproveitaram a oportunidade e “cortaram seus membros (...) dilaceraram seu coração e o devoraram entre si como derradeiro ato de vingança”.²

Muhammad ‘All pediu ao padre al-Qummus Basllyus Abd al-Maslh que guardasse um ou mais livros, temendo que a polícia, ao investigar o assassinato, fizesse uma busca na casa e os descobrisse.

Na época em que Muhammad 'All e os irmãos estavam sendo interrogados pelo assassinato, Raghīb, um professor local de história, viu um dos livros e suspeitou que fosse valioso. Tendo recebido um manuscrito de al-Qummus Baslilyūs Abd al-Maslh, Raghīb enviou-o a um amigo no Cairo para avaliação.

Os manuscritos, vendidos no mercado negro por negociantes de antiguidades no Cairo, logo atraíram a atenção de funcionários públicos do governo egípcio. Em circunstâncias muito difíceis, como veremos, o governo comprou um deles e confiscou mais de dez dos 13 livros encadernados em couro, conhecidos como códices, e depositou-os no Museu Copta do Cairo. No entanto, parte considerável dos 13 códices contendo cinco textos extraordinários foi contrabandeada para fora do Egito e colocada à venda nos Estados Unidos. Notícias desses códices logo chegaram ao professor Gilles Quispel, eminente historiador de religião, em Utrecht, na Holanda. Excitado com a descoberta, ele pressionou a Fundação Jung em Zurique a comprar os códices. Entretanto, quando conseguiu, descobriu que faltavam algumas páginas e foi ao Egito, na primavera de 1955, para tentar encontrá-las no Museu Copta. Ao chegar no Cairo, dirigiu-se imediatamente para o museu, pediu emprestado fotografias de alguns textos e correu para o hotel a fim de decifrá-los. Ao pesquisar a primeira linha, Quispel ficou perplexo, até incrédulo, ao ler: “Estas são as palavras secretas proferidas por Jesus vivo e escritas por Judas Tomé, o gêmeo.”³ Quispel sabia que seu colega H. C. Puech, por meio das observações de outro estudioso francês, Jean Doresse, identificara as linhas iniciais com fragmentos do Evangelho de Tomé, em grego, descoberto nos anos 1890. Mas a descoberta de todo o texto levantou novas questões: Jesus tinha um irmão gêmeo, como indica esse texto? Poderia o texto ser o registro autêntico das palavras de Jesus? De acordo com o seu título, continha o Evangelho Segundo Tomé, mas, ao contrário dos evangelhos do Novo Testamento, esse texto autodenominava-se o evangelho secreto. Quispel descobriu, também, que continha muitos dizeres conhecidos do Novo Testamento; porém, esses dizeres, colocados em um contexto estranho, sugeriam outras dimensões de significado. Encontrou outras passagens que diferiam completamente de qualquer tradição cristã conhecida: o “Jesus vivo”, por exemplo, fala de modo

tão enigmático e coercivo quanto os koans do zen:

Jesus disse: “Se revelarem o que têm em si, isso que manifestam os salvará. Se não revelarem o que têm em si, isso que não manifestam os destruirá.”⁴

O que Quispel tinha em mãos, o Evangelho de Tomé, era apenas um dos 52 textos descobertos em Nag Hammadi (a transliteração usual para o inglês do nome da cidade). Reunido no mesmo volume estava o Evangelho de Filipe, que atribui palavras e atos a Jesus bem diferentes daqueles do Novo Testamento:

(...) a companheira do [Salvador é] Maria Madalena. [Mas Cristo a amava] mais que a [todos] os discípulos, e costumava beijá-la [com frequência] na [boca]. O restante dos [discípulos ficava ofendido] (...) Eles lhe disseram: “Por que você a ama mais que a todos nós?” O Salvador respondeu: “Por que eu não amo vocês como a [amo]?”⁵

Outros dizeres nessa coletânea criticam crenças cristãs comuns, como o nascimento da virgem ou a ressurreição do corpo, considerando-as mal-entendidos ingênuos. Junto a esses evangelhos está o Apócrifo (literalmente, “livro secreto”) de João, que começa propondo revelar “os mistérios [e as] coisas ocultas em silêncio” ensinados por Jesus a seu discípulo João.⁶

Muhammad ‘All admitiu depois que alguns dos textos se perderam — foram queimados ou rasgados. Mas o que ainda existe é impressionante: cerca de 52 textos dos primeiros séculos da era cristã — inclusive uma coleção dos primeiros evangelhos cristãos, antes desconhecidos. Além do Evangelho de Tomé e do Evangelho de Filipe, a descoberta incluiu o Evangelho da Verdade e o Evangelho dos Egípcios, que se autodenominava “o [livro sagrado] do Grande [Espírito] Invisível.”⁷ Outro grupo de textos consistia em escritos atribuídos a seguidores de Jesus, como o Livro Secreto de Tiago, o Apocalipse de Paido, as Cartas de Pedro a Filipe e o Apocalipse de Pedro.

A descoberta de Muhammad ‘All em Nag Hammadi, logo ficou

claro, eram as traduções coptas realizadas há cerca de 1.500 anos, de manuscritos antigos. Os originais foram escritos em grego, a língua do Novo Testamento. Como reconheceram Doresse, Puech e Quispel, parte deles fora descoberta por arqueólogos cerca de cinquenta anos antes, quando encontraram alguns fragmentos da versão grega original do Evangelho de Tomé⁸

Há pouca discussão sobre a data dos próprios manuscritos. O exame de datação dos papiros tornava mais densa a encadernação de couro e os manuscritos coptas, situando-os entre 350-400 d.C.⁹ Mas os estudiosos discordam categoricamente sobre a data dos textos originais. É pouco provável que alguns deles sejam posteriores a 120-150 d.C., pois Irineu, o bispo ortodoxo de Lyon, declara por volta de 180 d.C. que hereges “vangloriam-se de possuir mais evangelhos do que realmente existem”,¹⁰ e lamenta que em sua época esses escritos já tenham atingido ampla circulação — da Gália até Roma, Grécia e Ásia Menor.

Quispel e seus colaboradores, os primeiros a publicar o Evangelho de Tomé, sugeriram, para o original, o ano aproximado de 140 d.C.¹¹ Acreditam que por serem evangelhos hereges devem ter sido escritos depois dos evangelhos do Novo Testamento, que datam de cerca de 60-110 d.C. Recentemente, o professor Helmut Koester, da Universidade de Harvard, sugeriu que a coleção de dizeres do Evangelho de Tomé, embora compilada por volta de 140 d.C., pode incluir algumas tradições ainda mais antigas que os evangelhos do Novo Testamento, “talvez remontem à segunda metade do século I” (50-100 d.C.) — tão antiga, ou mais, que os de Marcos, Mateus, Lucas e João.¹²

Os estudiosos, ao investigar os achados de Nag Hammadi, descobriram que alguns textos relatam a origem da raça humana em termos bem diferentes da leitura comum do Gênesis: o Testemunho da Verdade, por exemplo, conta a história dos Jardins do Éden do ponto de vista da serpente! Nesse texto a serpente, que há tempos se sabe que aparece na literatura gnóstica como princípio da sabedoria divina, convence Adão e Eva a compartilhar o conhecimento enquanto “o Senhor” ameaça-os de morte, tentando, por ciúme, impedi-los de adquirir conhecimento, e expulsando-os do Paraíso quando eles conseguem obtê-lo.¹³ Outro texto, com o misterioso

título de Trovão, a Mente Perfeita, oferece um poema extraordinário proferido pela voz de uma potência divina feminina:

Sou a primeira e a última.
Sou a honrada e a escorraçada.
Sou a prostituta e a sagrada.
Sou a esposa e a virgem. (...)
Sou estéril,
e muitos são os filhos dela. (...)
Sou o silêncio incompreensível...
Sou a expressão do meu nome.¹⁴

A grande diversidade de textos abrange desde evangelhos secretos, poemas e descrições quase filosóficas sobre a origem do universo até mitos, mágicas e instruções de práticas místicas.

POR QUE ESSES TEXTOS FORAM QUEIMADOS — e por que permaneceram praticamente desconhecidos por quase 2 mil anos? Seu desaparecimento como documentos malditos proscritos e o fato de terem sido enterrados nos penhascos de Nag Hammadi parecem ser ambos parte de uma disputa crítica na formação do início do cristianismo. Os textos de Nag Hammadi e outros similares, que circularam no início da era cristã, foram denunciados como hereges por cristãos ortodoxos em meados do século II. Sabemos que muitos dos primeiros seguidores de Cristo foram condenados por outros cristãos como hereges, porém quase tudo que conhecíamos sobre eles provinha do que fora escrito por seus adversários para atacá-los. O bispo Irineu, que dirigia a igreja em Lyon por volta do ano 180, escreveu cinco volumes intitulados *The Destruction and Overthrow of Falsely So-called Knowledge* (A Destruição e o Fim do Falsamente Pretenso Conhecimento), que começam com sua promessa de

apresentar os pontos de vista daqueles que estão ensinando heresias (...) mostrar quão absurdas e inconsistentes são suas declarações em relação à verdade (...) Faço isso para que (...) possam demandar a todos os seus conhecidos que evitem tal abismo de loucura e blasfêmia contra Cristo.¹⁵

Denuncia em especial “a total blasfêmia” do famoso evangelho conhecido como Evangelho da Verdade¹⁶ Estaria Irineu referindo-se ao mesmo Evangelho da Verdade descoberto em Nag Hammadi? Quispel e seus colaboradores, os primeiros a publicar o Evangelho da Verdade, confirmaram a referência; um de seus críticos sustenta que a frase de abertura (que começa: “O evangelho da verdade”) não é um título.¹⁷ Mas Irineu utiliza a mesma fonte de ao menos um dos textos descobertos em Nag Hammadi — o Apócrifo (Livro Secreto) de João — como argumento para atacar a “heresia”. Cinquenta anos depois, Hipólito, um professor em Roma, escreveu outra grande obra, *Refutation of all Heresies* (Refutação a Todas as Heresias), para “expor e refutar a perniciosa blasfêmia dos hereges”.¹⁸

A campanha contra a heresia envolveu a admissão involuntária de seu poder de persuasão; no entanto, os bispos triunfaram. Na época da conversão do imperador Constantino, quando o cristianismo se tornou a religião oficial aprovada no século IV, os bispos cristãos, antes vítimas da polícia, agora a comandavam. A posse dos livros denunciados como heréticos tornou-se ofensa criminal, e cópias desses manuscritos foram queimadas e destruídas. Mas no Alto Egito alguém, talvez um monge do mosteiro de São Pacômio,¹⁹ apanhou os livros proibidos e escondeu-os — protegendo-os da destruição — no vaso em que permaneceram enterrados por quase 1.600 anos.

Entretanto, aqueles que escreveram e divulgaram esses textos não se consideravam “hereges”. A maioria dos escritos emprega a terminologia cristã relacionada de modo inequívoco à herança judaica. Muitos alegam oferecer tradições secretas e ocultas sobre Jesus aos “muitos” que formaram, no século II, a chamada “igreja católica”. Esses cristãos são hoje conhecidos como gnósticos, termo proveniente da palavra grega *gnosis*, em geral traduzida como “conhecimento”. Aqueles que dizem não saber nada sobre a realidade suprema são chamados agnósticos (literalmente, “sem conhecimento”), e o indivíduo que afirma conhecê-la é gnóstico (“conhecedor”). Mas *gnosis* não é, em princípio, conhecimento racional. A língua grega distingue conhecimento científico ou conhecimento reflexivo (“Ele conhece matemática”) e conhecimento

por meio da observação ou experiência (“Ele me conhece”), que significa gnosis. Como os gnósticos utilizam o termo, poderíamos traduzi-lo como “sabedoria”, pois gnosis envolve o processo intuitivo do conhecimento de si mesmo. Conhecer a si mesmo, como afirmam, é conhecer a natureza e o destino humanos. Segundo o professor gnóstico Teódato, que escreveu na Ásia Menor (ca. 140-160 d.C.), o gnóstico é aquele que chega a compreender

quem somos e o que nos tomamos; onde estávamos e para onde vamos (...) para onde partimos apressados; do que estamos sendo libertados; o que é nascimento e o que é renascimento.

Contudo, conhecer a si próprio, no nível mais profundo, é ao mesmo tempo conhecer Deus; este é o segredo da gnosis. Outro professor gnóstico, Monoimus, diz:

Abandone a procura por Deus, pela criação e por outros assuntos de natureza semelhante. Procure por ele tomando a si mesmo como ponto de partida. Aprenda quem está dentro de você que torna tudo seu e diga: “Meu Deus, minha mente, meu pensamento, minha alma, meu corpo.” Aprenda as fontes de tristeza, alegria, amor, ódio (...) Se investigar com cuidado esses assuntos encontrará Deus em si mesmo²¹

O que Muhammad ‘All descobriu em Nag Hammadi é, aparentemente, uma biblioteca de escritos, quase todos gnósticos. Embora afirmem oferecer ensinamentos secretos, muitos desses textos referem-se às Escrituras do Antigo Testamento, e outros às cartas de Paulo e aos evangelhos do Novo Testamento. Muitos deles incluem as mesmas *dramatis personae* do Novo Testamento — Jesus e seus discípulos. No entanto, as diferenças são surpreendentes.

Primeiro, os judeus e os cristãos ortodoxos insistem que um abismo separa a humanidade de seu Criador: Deus é exatamente o oposto. Mas alguns dos gnósticos que escreveram esses evangelhos contradizem isso: o autoconhecimento é o conhecimento de Deus; o eu e o divino são idênticos.

Em segundo lugar, o “Jesus vivo” desses textos fala de ilusão e

iluminação, não de pecado e arrependimento, como o Jesus do Novo Testamento. Em vez de ter como missão nos salvar do pecado, ele veio para ser um guia que abre o acesso à compreensão espiritual. Mas quando o discípulo alcança a iluminação, Jesus não mais serve como mestre espiritual: os dois tornam-se iguais — até mesmo idênticos.

Terceiro, os cristãos ortodoxos acreditam que Jesus seja, de maneira única, o Senhor e o Filho de Deus: ele permanece para sempre distinto do resto da humanidade que veio salvar. No entanto, o gnóstico Evangelho de Tomé relata que assim que Tomé o reconheceu, Jesus disse que ambos haviam recebido seu ser da mesma fonte:

Jesus disse: “Eu não sou seu mestre. Como você bebeu, ficou embriagado com as fontes borbulhantes que compartilhei com você (...) Aquele que beber da minha boca se tornará como eu: eu mesmo devo me tornar ele, e as coisas que estão ocultas lhe serão reveladas.”²²

Esse ensinamento — a identidade do divino e do humano, a preocupação com a ilusão e a iluminação, o fundador apresentado não como Senhor, mas como guia espiritual — parece mais oriental que ocidental? Alguns estudiosos sugerem que se os nomes fossem trocados o “Buda vivo” poderia dizer, de modo similar, o que o Evangelho de Tomé atribui ao Jesus vivo. Poderiam as tradições indiana ou budista ter influenciado o gnosticismo?

Edward Conze, estudioso britânico do budismo, sugere que sim. E salienta que os “budistas estiveram em contato com os cristãos de Tomé (ou seja, cristãos que conheceram e usaram tais escritos — Evangelho de Tomé) no Sul da Índia”.²³ As rotas de comércio entre o mundo greco-romano e o Extremo Oriente estavam sendo abertas quando o gnosticismo floresceu (80-200 d.C.); por várias gerações missionários budistas catequizaram na Alexandria. Observamos, também, que Hipólito, um cristão que falava grego em Roma (ca. 225), conhecia os brâmanes hindus — e inclui sua tradição entre as fontes de heresia:

Existe (...) entre os indianos uma heresia daqueles que filosofam entre os brâmanes, que vivem uma vida autossuficiente, a abstenção de (comer) criaturas vivas e todo alimento cozido (...) Dizem que Deus é luz, não a luz que vemos, nem a luz do sol ou do fogo, mas para eles Deus é discurso, não aquele que encontra expressão em sons articulados, mas o do conhecimento (gnosis) pelo qual os mistérios secretos da natureza são percebidos pelos sábios.²⁴

Poderia o título de Evangelho de Tomé — assim chamado pelo discípulo que, segundo diz a tradição, foi para a Índia — sugerir a influência da tradição indiana?

Esses indícios apontam possibilidades, embora nossas evidências não sejam conclusivas. Visto que tradições paralelas podem emergir em diferentes culturas e em diferentes épocas, tais ideias podem ter-se desenvolvido em ambos os lugares de forma independente.²⁵ O que chamamos de religiões orientais e ocidentais, e estamos inclinados a vê-las como vias separadas, não estavam diferenciadas de forma clara há 2 mil anos. A pesquisa sobre os textos de Nag Hammadi está apenas começando: ansiamos pelo trabalho de estudiosos que analisem essas tradições, comparando-as para descobrir se podem, de fato, remontar a origens indianas.

Ainda assim, ideias que associamos a religiões orientais surgiram no século I por meio do movimento gnóstico no Ocidente, porém foram eliminadas e condenadas por polemistas como Irineu. No entanto, aqueles que consideravam o gnosticismo heresia estavam adotando — de forma consciente ou não — o ponto de vista desse grupo de cristãos que se autodenominavam cristãos ortodoxos. Herege pode ser qualquer um de cuja aparência alguém não goste ou denuncie. Segundo a tradição, herege é aquele que se desvia da verdadeira fé. Mas o que define a “verdadeira fé”? Quem assim a denomina? E por que razões?

Esse problema é familiar à nossa própria experiência. O termo “cristianismo”, em especial após a Reforma, abrangeu uma variedade surpreendente de grupos. Os que alegam representar o “verdadeiro cristianismo” no século XX variam desde um cardeal católico no Vaticano a um pastor episcopal metodista africano dando início a

uma renovação em Detroit, um missionário mórmon na Tailândia ou um membro da igreja local na costa da Grécia. Mas católicos, protestantes e ortodoxos concordam que essa variedade se desenvolveu há pouco e é deplorável. Segundo a lenda cristã, a antiga igreja era diferente. Cristãos de todos os credos buscam encontrar nos primórdios da igreja uma forma de fé cristã mais simples e mais pura. Na época dos apóstolos, todos os membros da comunidade cristã compartilhavam dinheiro e propriedade; todos acreditavam no mesmo ensinamento, todos rezavam juntos; todos reverenciavam a autoridade dos apóstolos. Apenas depois desses anos dourados foi que o conflito, a heresia, surgiu: é o que diz o autor dos Atos dos Apóstolos, que identifica a si mesmo como o primeiro historiador do cristianismo.

Contudo, as descobertas de Nag Hammadi perturbaram esse cenário. Se admitirmos que alguns desses 52 textos representam as primeiras formas do ensinamento cristão, seremos obrigados a reconhecer que o início do cristianismo é bem mais diversificado do que se preconizava antes das descobertas de Nag Hammadi.²⁶

O cristianismo contemporâneo, cuja complexidade e diversidade conhecemos, na verdade pode ser mais uniforme que as igrejas cristãs dos séculos I e II, pois quase todos os cristãos — católicos, protestantes ou ortodoxos — compartilham três premissas básicas. Primeiro, aceitam o cânone do Novo Testamento; segundo, confessam o credo apostólico; e, terceiro, afirmam formas específicas de instituição eclesiástica. Mas cada um deles — o cânone das Escrituras, o credo e a estrutura institucional — emergiu na forma atual apenas no fim do século II. Antes disso, como atestam Irineu e outros, numerosos evangelhos circulavam entre os vários grupos cristãos, desde os evangelhos do Novo Testamento, Mateus, Marcos, Lucas e João até os escritos do Evangelho de Tomé, o Evangelho de Felipe ou o Evangelho da Verdade, assim como muitos outros ensinamentos secretos, mitos e poemas atribuídos a Jesus ou aos seus discípulos. Alguns deles, aparentemente, foram descobertos em Nag Hammadi; muitos outros estão perdidos. Aqueles que se autodenominavam cristãos não tinham muitas crenças e práticas religiosas, nem eram radicalmente diferentes. E as comunidades espalhadas pelo mundo conhecido organizavam-se de modo bastante

diverso de um grupo para o outro.

No entanto, por volta de 200 d.C. a situação mudou. O cristianismo tornou-se uma instituição dirigida por uma hierarquia com três níveis: bispos, padres e diáconos, que acreditavam ser guardiões da única e “verdadeira fé”. A maioria das igrejas, entre as quais a igreja de Roma, desempenhou um papel predominante, e rejeitou todos os outros pontos de vista como heréticos. Ao lastimar a diversidade dos primeiros movimentos, o bispo Irineu e seus seguidores insistiram em que só poderia haver uma única igreja e fora dela, declarou Irineu, “não há salvação”.²⁷ Apenas os membros dessa igreja são cristãos ortodoxos (literalmente, “pensamento correto”). E afirmou, ainda: essa igreja deve ser católica — ou seja, universal. Quem quer que desafiasse o consenso, argumentando a favor de outras formas de ensinamento cristão, era declarado herege e expulso. Quando os ortodoxos obtiveram suporte militar, algum tempo depois de o imperador Constantino tornar-se cristão no século IV, a pena para a heresia aumentou.

O empenho da maioria para destruir qualquer vestígio da “blasfêmia” herege provou-se tão bem-sucedido que, até as descobertas de Nag Hammadi, quase toda informação sobre formas alternativas do início do cristianismo provinha de ataques ortodoxos intensos contra elas. Embora o gnosticismo talvez fosse a primeira — e a maior — ameaça das heresias, os estudiosos tomaram conhecimento apenas de uma pequena quantidade de textos gnósticos originais, nenhum publicado antes do século XIX. O primeiro surgiu em 1769, quando o turista escocês James Bruce comprou um manuscrito copta perto de Tebas (atual Luxor), no Alto Egito.²⁸ Publicado só em 1892, afirmava ter o registro de conversas entre Jesus e seus discípulos — um grupo que, nesse texto, incluía homens e mulheres. Em 1773, um colecionador encontrou em uma livraria de Londres um antigo texto, também em copta, que continha um diálogo sobre os “mistérios” entre Jesus e seus discípulos.²⁹ Em 1896, um egiptólogo alemão, alertado por publicações anteriores, comprou no Cairo um manuscrito que, para sua surpresa, continha o Evangelho de Maria (Madalena) e três outros textos. Três cópias de um deles, o Apócrifo (Livro Secreto) de João, também foram incluídas na biblioteca gnóstica descoberta em Nag Hammadi cinquenta anos

depois.³⁰

Por que essa surpreendente descoberta em Nag Hammadi só agora está sendo divulgada? Por que não tivemos notícias sobre a descoberta de Nag Hammadi, como tivemos em relação aos manuscritos do mar Morto, há cerca de 25 anos? O professor Hans Jonas, eminente autoridade em gnosticismo, escreveu, em 1962:

Ao contrário dos achados do mar Morto, da mesma época, as descobertas gnósticas de Nag Hammadi foram atacadas desde o início até os dias de hoje por persistentes e perniciosas obstruções políticas e disputas e, acima de tudo, ciúmes entre estudiosos e os adeptos do “pioneirismo” (o último fator tem crescido e tornou-se uma *chronique scandaleuse* da academia contemporânea).³¹

O acesso aos textos foi suprimido de forma deliberada não apenas nos tempos antigos, mas, por razões bem diferentes, nos mais de trinta anos após sua descoberta.³² Em primeiro lugar, os aldeões do Alto Egito e os negociantes de antiguidades, que tentavam enriquecer com os manuscritos, os esconderam para evitar que as autoridades governamentais os confiscassem. Seu valor tornou-se claro quando Jean Doresse, um egiptólogo francês, viu o primeiro dos manuscritos recuperados, em 1947, no Museu Copta do Cairo. Quando o diretor do museu, Togo Mina, pediu-lhe que o examinasse, Doresse identificou o manuscrito e anunciou que essa descoberta seria um marco no estudo sobre as origens do cristianismo. Entusiasmado, Mina pediu-lhe para olhar outro manuscrito mantido por Albert Eid, um negociante belga de antiguidades no Cairo. Após essa reunião, Mina procurou Eid para dizer-lhe que jamais permitiria que o manuscrito deixasse o Egito — deveria ser vendido, pelo preço nominal, ao museu.

Ainda assim, a maioria dos achados permanece escondida. Bahij Ali, um caolho marginal de al-Qasr, adquiriu a posse de muitos códices em Nag Hammadi e partiu para o Cairo a fim de vendê-los. Phocion Tano, um negociante de antiguidades, comprou tudo que ele tinha e foi para Nag Hammadi tentando encontrar mais. Enquanto Doresse trabalhava no Cairo sob ataques aéreos e bombardeios, em 1948, para publicar o manuscrito do códice III, o ministro da

Educação negociou a compra da coleção de Tano para o museu. Tano precipitou-se para impedir que o governo interferisse dizendo que pertenciam a uma mulher cujo nome era Dattari, colecionadora italiana que vivia no Cairo. Mas em 10 de junho de 1949 a Sra. Dattari ficou preocupada ao ler a seguinte notícia no jornal francês do Cairo:

A aquisição desses preciosos documentos pelo governo egípcio está em andamento. Segundo os especialistas consultados, trata-se de uma das mais extraordinárias descobertas preservadas até o presente sob solo egípcio, ultrapassando em interesse científico descobertas espetaculares como a tumba de Tutankamon.³³

Quando o governo nacionalizou a coleção em 1952, funcionários ligados a ele confiscaram os códices, empacotados em uma mala selada. Não pagaram nada à Sra. Dattari — embora ela tenha dito que o preço era cerca de 100 mil libras. Quando ela retaliou com um processo legal, obteve êxito apenas em retardar a pesquisa por três anos ao ganhar um mandado judicial contra a apreensão. Ela perdeu a ação judicial.

Mas o governo não conseguiu confiscar a parte do códice I pertencente a Eid. Em 1949, Albert Eid, preocupado com a intervenção do governo, partiu do Cairo para os Estados Unidos. Ao incluir o manuscrito em uma grande coleção de itens exportáveis, contrabandeou-os para fora do Egito. Ofereceu-os a compradores por até 22 mil dólares americano, porém como um possível comprador recusou, com medo de que a venda desagradasse o governo egípcio, Eid voltou desapontado para a Bélgica, onde os guardou em um cofre protegido por uma senha.

O governo egípcio denunciou Eid por contrabando de antiguidades, mas o vendedor morreu no momento de sua condenação. A corte impôs uma multa de 6 mil libras ao espólio. Enquanto isso, a viúva de Eid negociou em segredo a venda do códice, talvez até com arrematantes rivais. O professor Gilles Quispel, que pressionou a Fundação de Jung, em Zurique, a comprá-lo, disse não saber que a exportação e a venda eram ilegais quando

fez o acordo, e gosta de contar a espetacular história de seu golpe:

Em 10 de maio de 1952, um professor de Utrecht tomou um trem para Bruxelas. Entretanto, por distração, desceu do trem em Tilborg, pensando estar em Roosendaal, e perdeu assim a conexão. Mas quando, com duas horas de atraso, se aproximou afinal do ponto de encontro determinado, um café em algum lugar de Bruxelas, avistou o intermediário de Saint Idesbald, próximo a Coxye, na costa da Bélgica, que ainda o esperava junto à janela, e acenou gentilmente para ele. O professor então estendeu o braço e entregou-lhe um cheque de 35 mil francos suíços. O homem, por sua vez, deu ao professor cerca de cinquenta papiros. Como seria possível conseguir passar pela fronteira sem complicações? Não era um pacote muito fácil de esconder. Desse modo, foi preciso ser honesto, e quando o funcionário da alfândega perguntou: “O que há neste pacote?”, ele respondeu a verdade: “Um antigo manuscrito.” E o funcionário da alfândega fez um gesto de total desinteresse e o deixou passar. Assim foi comprado o códice da Fundação Jung.³⁴

Uma vez estabelecida a posse dos manuscritos em 1952 — uma dúzia e meia de códices no Museu Copta do Cairo e grande parte dos outros 13 em um cofre em Zurique —, os textos tornaram-se, nos vinte anos seguintes, o foco de profundas rivalidades pessoais entre grupos internacionais de estudiosos competindo para ter acesso a eles.

O Dr. Pahor Labib, que assumiu a direção do Museu Copta em 1932, decidiu manter rigoroso controle sobre os direitos de publicação. A publicação da primeira edição definitiva de qualquer um desses textos extraordinários e originais — sem mencionar toda a coleção — firmaria internacionalmente a reputação de um acadêmico. Os poucos estudiosos a quem o Dr. Labib concedeu acesso aos manuscritos protegeram seus interesses e negaram, por isso, a outros, permissão para vê-los. Em 1961, o diretor-geral da Unesco, alertado por estudiosos franceses sobre a descoberta, estimulou a publicação de toda a descoberta e propôs a instituição de um comitê internacional para implementar o projeto.³⁵ O arqueólogo

escandinavo Torgny Save-Soderberg escreveu para a Unesco, em seu nome e de outros estudiosos, exigindo sua intervenção e a preparação de uma edição completa com as fotografias de todos os manuscritos a fim de colocar a descoberta à disposição de muitos pesquisadores, em todo o mundo, que estavam impacientes para vê-los.

Dez anos depois, em 1972, o primeiro volume da edição fotográfica por fim foi lançado. Entre 1972 e 1977, nove outros volumes se seguiram, colocando, dessa forma, todos os 13 códices no domínio público. Como empreender esse importante projeto técnico no Egito demoraria muito, o professor James Robinson, diretor do Institute for Antiquity and Christianity, único membro norte-americano do comitê da Unesco, organizou uma equipe internacional para copiar e traduzir grande parte do material. Robinson e sua equipe o divulgaram, de forma reservada, entre estudiosos do mundo inteiro, envolvendo, assim, muitas pessoas na pesquisa, quebrando de modo eficaz o monopólio que controlara a descoberta.

Tomei conhecimento das descobertas de Nag Hammadi em 1965, quando entrei no programa de graduação para estudar a história do cristianismo na Universidade de Harvard. Ficara fascinada com a notícia da descoberta e entusiasmei-me, em 1968, quando o professor George MacRae, de Harvard, recebeu da equipe de Robinson as transcrições mimeografadas. Como as publicações oficiais ainda não haviam sido lançadas, o seguinte aviso estava carimbado em cada página:

Este material é apenas para ser estudado, em caráter privado, por indivíduos autorizados. Nem o texto nem sua tradução podem ser reproduzidos ou publicados de qualquer forma, no todo ou em parte.

MacRae e seu colega, o professor Helmut Koester, encorajaram seus alunos a aprender copta para começar a pesquisar essa descoberta extraordinária. Convencida de que o achado revolucionaria o entendimento tradicional sobre as origens do cristianismo, escrevi minha dissertação em Harvard e em Oxford sobre a controvérsia entre o cristianismo gnóstico e o ortodoxo. Depois de receber o título

de Ph.D. por Harvard em 1970 e aceitar um cargo no Barnard College e na Universidade da Colômbia, trabalhei quase de modo exclusivo no início do gnosticismo cristão. Após a publicação de dois livros técnicos sobre essa pesquisa,³⁶ obtive permissão, em 1975 (do American Council of Learned Societies e da American Philosophical Society), para estudar os manuscritos no Museu do Cairo e participar da Primeira Conferência Internacional sobre Estudos Coptas no Cairo. Como outros estudiosos, entrei no Museu Copta e fiquei impressionada ao saber que a biblioteca que abrigava os manuscritos era um pequeno e único quarto no museu. Todos os dias, enquanto crianças brincavam na biblioteca e faxineiras lavavam o chão ao meu redor, eu trabalhava em uma mesa, transcrevendo os papiros. Como havia visto apenas fotografias em preto e branco, achei os originais de uma beleza surpreendente — cada um disposto em uma moldura de acrílico, escrito com tinta preta sobre folhas marrom-douradas. Na Primeira Conferência Internacional escrevi um artigo sobre um dos manuscritos (Diálogo do Salvador)³⁷ e conheci um dos intermediários de al-Qasr que realizou a venda ilegal dos textos no Cairo.

Tendo participado da equipe de estudiosos, colaborei na preparação da primeira edição completa em inglês publicada nos Estados Unidos pela Harper & Row, em 1977. Com essa publicação e a conclusão da esperada edição fotográfica em 1980, superamos finalmente os obstáculos ao conhecimento público, causados pelo que o professor Gerard Garrite, de Louvain, chamou de “rivalidades pessoais e (...) pretensões de monopolizar documentos que pertenciam apenas à ciência, ou seja, a todos”.³⁸

NA ÉPOCA EM QUE TOMEI CONHECIMENTO da descoberta, entretanto, o gnosticismo já havia se tornado o centro de uma quantidade impressionante de pesquisas. Os primeiros a investigar os gnósticos foram seus contemporâneos ortodoxos. Para tentar provar que o gnosticismo era essencialmente não cristão, buscaram suas origens em filosofia grega, astrologia, religiões misteriosas, mágica e até em fontes indianas. Enfatizavam, com frequência — e ridicularizavam —, os elementos bizarros presentes em algumas formas da mitologia gnóstica. Tertuliano zombou dos gnósticos por criarem cosmologias elaboradas, com céus em

múltiplos andares, como edifícios, “quarto sobre quarto, e atribuídos a cada deus com tantas escadas quanto havia heresias: o universo transformara-se em quartos de aluguel!”.³⁹ No final do século XIX, a descoberta das poucas fontes gnósticas originais descritas anteriormente inspirou novas pesquisas entre os estudiosos. O grande historiador alemão Adolf von Harnack, cuja pesquisa se baseava principalmente nos padres da igreja, via o gnosticismo como heresia cristã. Em 1894, Harnack escreveu que os gnósticos, ao interpretar a doutrina cristã nos termos da filosofia grega, tornaram-se, de certa forma, os “primeiros teólogos cristãos”.⁴⁰ Mas, no processo, argumenta, distorceram a mensagem cristã e propagaram formas de ensinamento cristão híbridas e falsas — que chamou de “helenização aguda do cristianismo”.⁴¹ O estudioso britânico Arthur Darby Nock concordou: o gnosticismo, disse, era uma espécie de “platonismo fora de controle”.⁴²

Outros historiadores da religião contestaram. Longe de ser heresia cristã, disseram, o gnosticismo era, no início, um movimento religioso independente. No começo do século XX, Wilhelm Bousset, estudioso do Novo Testamento que buscou as fontes do gnosticismo na antiga Babilônia e na Pérsia, declarou que

o gnosticismo é, antes de tudo, um movimento pré-cristão, com raízes próprias. Deve ser entendido, portanto (...) em seus próprios termos, e não como ramo ou subproduto da religião cristã.⁴³

O filólogo Richard Reitzenstein concorda com esse ponto; mas continuou a argumentar que o gnosticismo provinha da antiga religião iraniana e fora influenciado por tradições zoroastrianas.⁴⁴ Outros, inclusive o professor M. Friedländer, sustentaram que a origem do gnosticismo era o judaísmo: os hereges atacados pelos rabinos nos séculos I e II, disse, foram judeus gnósticos.⁴⁵

Em 1934 — mais de dez anos antes das descobertas de Nag Hammadi — foram editados dois novos livros importantes. O professor Hans Jonas, ao refletir sobre a questão das fontes históricas do gnosticismo, questionou a origem da existência. Jonas sugeriu a emergência do gnosticismo a partir de uma certa “atitude em relação

à existência”. Ele apontou a coincidência da apatia política e da estagnação cultural do império do Ocidente nos dois primeiros séculos dessa era com o influxo da religião oriental na cultura helênica. Segundo a análise de Jonas, muitos, nessa época, sentiam-se profundamente alienados do mundo no qual viviam, e ansiavam pela salvação milagrosa como saída para as pressões da existência política e social. Utilizando as poucas fontes disponíveis com critérios perspicazes, Jonas reconstruiu a visão gnóstica do mundo — uma filosofia do pessimismo sobre o mundo, combinada à tentativa de autotranscendência.⁴⁶ Uma versão não técnica de seu livro, traduzida para o inglês, continua a ser, ainda hoje, a introdução clássica.⁴⁷ No epílogo acrescentado à segunda edição do livro, Jonas traça um paralelo entre o gnosticismo e o existencialismo do século XX, tributando aos filósofos existencialistas, em especial a Fleidegger, a formação de sua interpretação da “religião gnóstica”.⁴⁸

Walter Bauer, outro acadêmico, publicou uma visão bastante diferente do gnosticismo em 1934. Reconheceu que o início do movimento cristão era em si mesmo bem mais diverso que as fontes ortodoxas queriam indicar. Então, Bauer escreveu,

talvez — repito, talvez — determinadas manifestações da vida cristã repudiadas por autores da igreja como “heresias” não tivessem no início essa conotação e fossem as únicas formas da nova religião; ou seja, eram apenas “cristianismo”. Existe a possibilidade, também, de que seus adeptos (...) menosprezassem com ódio e desprezo os ortodoxos, que para eles eram os falsos crentes.⁴⁹

Os críticos de Bauer, em particular os estudiosos britânicos H. E. W. Turner⁵⁰ e C. H. Roberts,⁵¹ o criticaram por simplificar demais a situação e ignorar evidências que não corroboravam sua teoria. Certamente, a sugestão de Bauer de que, em certos grupos cristãos, os posteriormente chamados “hereges” constituíam a maioria vai muito além das reivindicações dos próprios gnósticos: caracterizavam-se, em geral, como “os poucos” em relação aos “muitos” (hoi polloi). Mas Bauer, como Jonas, abriu novos caminhos para pensar o gnosticismo.

As descobertas de Nag Hammadi, em 1945, deram início, como previra Doresee, a uma nova era na pesquisa. A primeira e mais importante tarefa era preservar, editar e publicar os textos. Uma equipe internacional de estudiosos formada pelos professores A. Guillaumont e H.Ch. Puech, da França, G. Quispel, da Holanda, W. Till, da Alemanha, e Y. AJbd al-Maslh, do Egito, colaborou na publicação do Evangelho de Tomé, em 1959.⁵² Muitos desses acadêmicos trabalharam com os professores M. Malinine, da França, R. Kasser, da Alemanha, J. Zandee, da Holanda, e R. McL. Wilson, da Escócia, para editar os textos do códice I. O professor James M. Robinson, secretário do International Committee for the Nag Hammadi Códices, organizou uma equipe de estudiosos da Europa, do Canadá e dos Estados Unidos para publicar uma edição fac-símile das fotografias,⁵³ assim como uma edição acadêmica completa de toda a descoberta em copta e em inglês. Robinson enviou cópias e traduções dos manuscritos a colegas em Berlim, onde membros do Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften (Grupo de Trabalho de Textos Copta-gnósticos), um círculo que inclui estudiosos eminentes como os professores H. M. Schenke, K. M. Fischer e K. W. Troger, e colabora com outros, entre os quais E. Haenchen, W. Schmithals e K. Rudolf, prepararam as edições dos textos em copta e alemão, bem como vários comentários, livros e artigos.

O que poderia esse precioso material novo nos contar sobre o gnosticismo? A abundância dos textos — e a diversidade — dificulta a generalização e, mais ainda, o consenso. Em razão disso, a maioria dos estudiosos hoje concorda que o que chamamos “gnosticismo” era um movimento bastante difundido cujas fontes provinham de diversas tradições. Alguns textos descrevem os céus múltiplos, cada um com senhas mágicas, para onde os pais da igreja, críticos do gnosticismo, queriam conduzir os estudiosos, presumivelmente; mas muitos outros, para nossa surpresa, não contêm nada parecido. Grande parte da literatura descoberta em Nag Hammadi é claramente cristã; alguns textos, no entanto, têm pouca ou nenhuma influência do cristianismo; uns poucos procedem, em particular, de fontes pagãs (e podem nem ser “gnósticos”); outros, ainda, fazem amplo uso das tradições judaicas. Por esse motivo, o estudioso alemão C. Colpe

questionou a busca dos historiadores pelas “origens do gnosticismo”.⁵⁴ Esse método, insiste Colpe, leva à regressão talvez infinita a “origens” ainda mais remotas sem contribuir muito para a compreensão sobre o que é o gnosticismo.

Recentemente, vários estudiosos buscaram as forças que atuaram como estímulo para o desenvolvimento do gnosticismo não nas origens culturais, mas em eventos ou experiências específicas. O professor R. M. Grant sugeriu que o gnosticismo emergiu em reação à fragmentação das concepções religiosas tradicionais — judaicas e cristãs — após a destruição, pelos romanos, de Jerusalém em 70 d.C.⁵⁵ Quispel propôs que a origem do gnosticismo seria a provável “experiência do eu” universal projetada na mitologia.⁵⁶ Jonas ofereceu um esquema tipológico ao descrever o gnosticismo como um tipo específico de concepção filosófica do mundo.⁵⁷ O estudioso britânico E. R. Dodds caracterizou o gnosticismo como um movimento cuja escrita provinha da experiência mística.⁵⁸ Gershom Scholem, o eminente professor de misticismo judaico na Universidade Hebraica em Jerusalém, concorda com Dodds que o gnosticismo envolve especulação mística e prática. Ao buscar as origens de correntes esotéricas em círculos de rabinos contemporâneos ao desenvolvimento do gnosticismo, Scholem as denomina formas de “gnosticismo judeu”.⁵⁹

Atualmente, os pesquisadores dos textos de Nag Hammadi estão menos preocupados com a construção de novas teorias abrangentes do que em analisar em detalhes as fontes reveladas em Nag Hammadi. Há vários tipos diferentes de pesquisa investigando, cada um, sobretudo grupos específicos de textos adequados aos objetivos da investigação. Um tipo de pesquisa preocupado com a relação entre o gnosticismo e a filosofia helenística focaliza em especial os textos de Nag Hammadi que exemplificam essa relação. Os colaboradores nesse aspecto de pesquisa incluem, por exemplo (além de Hans Jonas), os estudiosos britânicos A. D. Nock⁶⁰ e A. H. Armstrong,⁶¹ e estudiosos norte-americanos como os professores Bentley Layton,⁶² da Universidade de Yale, e Harold Attridge, da Southern Methodist University.⁶³ Por outro lado, o professor Morton Smith, da Universidade da Colúmbia, cuja pesquisa atual está relacionada à história da magia, investiga as fontes que evidenciam essa prática

damagia.⁶⁴

Uma segunda linha de pesquisa investiga os textos gnósticos do ponto de vista crítico formal e literário. J. M. Robinson e H. Koester iniciaram grande parte desse trabalho em seu livro *Trajectories Through Early Christianity* (Trajetórias Através do Início do Cristianismo).⁶⁵ Outros exploraram o rico simbolismo dos textos gnósticos. O estudioso francês M. Tardieu, por exemplo, analisou os mitos gnósticos;⁶⁶ o professor L. Schottroff pesquisou os relatos gnósticos dos poderes do mal.⁶⁷ A maioria dos colegas norteamericanos contribuiu, também, para a análise literária das fontes gnósticas. O professor P. Perkins estudou tanto o gênero⁶⁸ quanto a imagem retórica;⁶⁹ nossa compreensão das metáforas,⁷⁰ mitos⁷¹ e da forma literária⁷² gnósticos foi contribuição do professor George MacRae; ele e outros, como Quispel e o professor B. A. Pearson, mostraram como certos mitos gnósticos foram extraídos de material tradicional do judaísmo.⁷³

A terceira linha de pesquisa (que com frequência se sobrepõe à segunda) explora a relação do gnosticismo com o ambiente religioso contemporâneo. Enquanto Scholem, MacRae, Quispel e Pearson (para citar alguns) demonstraram que algumas fontes gnósticas referem-se de forma ampla à tradição judaica, outros estão examinando a seguinte questão: o que nos contam os textos gnósticos sobre as origens do cristianismo? Os inúmeros estudiosos que participaram dessa pesquisa, além dos acima mencionados, incluem os professores R. M. Grant e E. Yamauchi, dos Estados Unidos; R. McL. Wilson, da Escócia; G. C. Stead e H. Chadwick, da Inglaterra; W. C. van Unnik, da Holanda; H.Ch. Puech e Dr. S. Petrement, da França; A. Orbe, da Espanha; S. Arai, do Japão; J. Ménard e F. Wisse, do Canadá; e, da Alemanha, além dos membros do Berliner Arbeitskreis, A. Böhlig e o Dr. K. Koschorke. Como minha pesquisa está nessa categoria (ou seja, gnosticismo e início do cristianismo), selecionei, em especial, as fontes gnósticas cristãs como base para este livro. Pretendo mostrar aqui como as formas gnósticas de cristianismo interagem com a ortodoxia — e o que isto nos diz sobre as origens do cristianismo sem considerar a questão sobre as origens do gnosticismo.

Dada a enorme quantidade atual de pesquisas na área, este esboço

será resumido e incompleto. Quem quiser acompanhar, em detalhes, a pesquisa encontrará uma ajuda inestimável na Nag Hammadi Bibliography (Bibliografia de Nag Hammadi), publicada pelo professor D. M. Scholer.⁷⁴ Atualizada por suplementos regulares publicados no periódico *Novum Testamentum*, a bibliografia de Scholer relaciona quase 4 mil livros, edições, artigos e revisões publicadas nos últimos trinta anos sobre a pesquisa dos textos de Nag Hammadi.

Contudo, até mesmo os 52 escritos descobertos em Nag Hammadi permitem apenas vislumbrar a complexidade do início do cristianismo. Começamos agora a perceber que o cristianismo — e o que identificamos como tradição cristã — representa, na verdade, apenas uma pequena seleção de fontes específicas, escolhidas entre dezenas de outras. Quem fez a seleção? E por que razões? Por que os outros escritos foram excluídos e proibidos como “heresia”? O que os tornou tão perigosos? Agora, pela primeira vez, temos a oportunidade de conhecer a primeira heresia cristã; pela primeira vez, os hereges podem falar por si mesmos.

Os cristãos gnósticos, sem dúvida, expressaram ideias que os ortodoxos execraram. Por exemplo, alguns desses textos gnósticos questionam se todo o sofrimento, trabalho e morte derivam do pecado humano que, na versão ortodoxa, destruiu a criação originalmente perfeita. Outros falam do elemento feminino no divino, celebrando Deus como Pai e Mãe. Outros, ainda, sugerem que a ressurreição de Cristo deve ser entendida de forma simbólica e não literal. Alguns textos radicais até denunciavam os próprios cristãos católicos como hereges que, embora “não entendessem o mistério (...) vangloriavam-se de que o mistério da verdade pertencia apenas a eles”.⁷⁵ Essas concepções gnósticas fascinaram o psicanalista C. G. Jung: para ele, essas ideias expressavam “o outro lado da mente” — pensamentos espontâneos, inconscientes, que qualquer ortodoxia exige que seus adeptos reprimam.

Entretanto, o cristianismo ortodoxo, como definido pelo credo apostólico, contém ideias que nos poderiam parecer estranhas até hoje. O credo requer, por exemplo, que os cristãos confessem ser Deus perfeitamente bom e, ainda, que criou um mundo que inclui dor, injustiça e morte; e que Jesus de Nazaré nasceu de uma mãe

virgem; e que, depois de ser executado por ordem do procurador romano Pôncio Pilatos, ressurgiu da sepultura “no terceiro dia”.

Por que o consenso das igrejas cristãs não só aceitou essas concepções surpreendentes, mas fez delas a única forma verdadeira da doutrina cristã? Segundo a tradição, narrada por historiadores, os ortodoxos teriam contestado as concepções gnósticas por razões religiosas e filosóficas. Com certeza, o fizeram; contudo, a pesquisa nas fontes gnósticas recém-descobertas sugere outra dimensão da controvérsia. Indica que debates religiosos — questões acerca da natureza de Deus, ou de Cristo — possuem, ao mesmo tempo, implicações políticas e sociais cruciais para o desenvolvimento do cristianismo como religião institucional. Em termos mais simples, ideias com implicações contrárias a esse desenvolvimento foram rotuladas de “hereges”; e as ideias que as sustentam de forma implícita tornaram-se “ortodoxas”.

Ao investigar os textos de Nag Hammadi e as fontes conhecidas por mais de mil anos pela tradição ortodoxa, podemos ver como política e religião coincidem no desenvolvimento do cristianismo. Vemos, por exemplo, as implicações políticas de doutrinas ortodoxas tais como a ressurreição do corpo — e como a concepção gnóstica sustenta implicações opostas. No processo, podemos ganhar uma nova e surpreendente perspectiva sobre as origens do cristianismo.

CAPÍTULO 1 - A CONTROVÉRSIA SOBRE A RESSURREIÇÃO DE CRISTO: ACONTECIMENTO HISTÓRICO OU SÍMBOLO?

JESUS CRISTO levantou do túmulo.” Essa proclamação deu início à igreja cristã. Talvez esse seja o elemento fundamental da fé cristã; e com certeza é o mais radical. Outras religiões celebram ciclos de nascimento e morte: o cristianismo insiste que em um momento histórico único o ciclo foi revertido e um homem morto voltou à vida! Para os seguidores de Jesus esse foi o momento decisivo da história mundial, o sinal da proximidade de seu fim. Desde então, os cristãos ortodoxos professam no credo que Jesus de Nazaré, “crucificado, morto e sepultado”, ressuscitou “no terceiro dia”.¹ E muitos, hoje, recitam o credo sem pensar sobre o que estão dizendo e, na verdade, mais incrédulos. Recentemente, alguns pastores, teólogos e estudiosos questionaram a concepção literal da ressurreição. Para justificar essa doutrina, apontam o apelo psicológico a nossos medos e esperanças mais profundas; para explicá-la, oferecem interpretações simbólicas.

Mas grande parte da antiga tradição insiste que um homem — Jesus — voltou à vida. O que torna esse relato cristão tão extraordinário não é a alegação de seus amigos da “visão” de Jesus após a morte — histórias de fantasmas, alucinações e visões eram ainda mais comuns naquela época do que hoje — mas terem visto um ser humano de fato. Primeiro, segundo Lucas, os próprios discípulos, tomados de espanto e temor com a aparição de Jesus entre eles, assumiram de imediato que estavam vendo seu fantasma. Mas Jesus os desafiou: “Apalpem-me e entendam que um espírito não tem carne, nem ossos, como veem que eu tenho.”² Como permaneceram incrédulos, pediu-lhes algo para comer; como olhavam surpresos, ele comeu um pedaço de peixe assado. A questão é óbvia: nenhum fantasma poderia fazê-lo.

Se tivessem dito que o espírito de Jesus vivia, tendo sobrevivido à decomposição do corpo, seus contemporâneos poderiam pensar que suas histórias faziam sentido. Os discípulos de Sócrates reivindicaram, quinhentos anos antes, a imortalidade da alma de seu

mestre. Mas os cristãos diziam algo diferente e, em termos comuns, totalmente implausível. A finalidade da morte, que sempre fez parte da experiência humana, estava sendo transformada. Pedro compara o rei Davi, que morreu e foi queimado, e cujo túmulo era bastante conhecido, a Jesus, que, embora morto, levantou do túmulo, “pois não era possível que ele fosse retido em seu poder” — ou seja, em poder da morte.³ Segundo Lucas, Pedro excluiu a interpretação metafórica do evento que ele diz ter testemunhado: “[Nós] comemos e bebemos com ele após ter ressurgido dos mortos.”⁴

Tertuliano, um talentoso e brilhante escritor (ca. 190 d.C.), ao falar pela maioria, define a posição ortodoxa: como Cristo ressuscitou em corpo e alma do túmulo, então cada fiel deveria contemplar a ressurreição da carne. Não deixa espaço para dúvida. Ele não está, diz, falando sobre a imortalidade da alma: “Creio que a salvação da alma não precisa ser discutida: pois quase todos os hereges, independentemente da forma como a aceitam, pelo menos não a negam.”⁵ A ressurreição é do “corpo, inundado de sangue, constituído de ossos, entrelaçado por nervos, entremeado por veias (uma carne), que (...) nasceu e (...) morreu, sem dúvida alguma humano”.⁶ Tertuliano pensa que a ideia do sofrimento, da morte e da ressurreição de Cristo chocará os leitores; insiste que “é preciso crer, porque isso é absurdo!”.⁷

No entanto, certos cristãos — a quem chama de hereges — discordam. Sem negar a ressurreição, rejeitam a interpretação literal; alguns acham “extremamente revoltante, repugnante e impossível”. Os cristãos gnósticos interpretam a ressurreição de várias maneiras. Quem experimenta a ressurreição, segundo alguns, não se depara com Jesus em carne e osso de volta à vida; ao contrário, encontra Cristo no nível espiritual. Isso pode ocorrer em sonhos, no transe extático, em visões, ou em momentos de iluminação espiritual. Contudo, os ortodoxos condenam todas essas interpretações; Tertuliano declara que quem quer que negue a ressurreição da carne é herege, não cristão.

Por que a tradição ortodoxa adotou a concepção literal da ressurreição? A questão torna-se mais intrigante quando lemos o que diz o Novo Testamento. Alguns relatos, como a história de Lucas que mencionamos, descrevem como Jesus apareceu aos discípulos na

forma por eles conhecida de sua vida na Terra; Ele come com eles e os convida a apalpá-lo, para provar que não é “um fantasma”. João conta uma história semelhante: Tomé declara que não acreditará que Jesus na verdade saiu do túmulo se não puder vê-lo e tocá-lo pessoalmente. Quando Jesus aparece, diz a Tomé: “Ponha seu dedo aqui e veja minhas mãos; estende sua mão e a coloque ao meu lado; e não seja incrédulo, mas creia.”⁸ Entretanto, outras histórias, diretamente justapostas a essas, sugerem visões diferentes da ressurreição. Lucas e Marcos relatam a aparição de Jesus “de outra forma”⁹ — não na forma anterior, na Terra — a dois discípulos enquanto caminhavam na estrada para Emaús. Lucas diz que os discípulos, profundamente perturbados com a morte de Jesus, falaram com um estranho por várias horas. Convidaram-no para jantar; e quando ele sentou com eles para abençoar o pão, subitamente reconheceram nele Jesus. Nesse momento, “ele ficou invisível diante deles”.¹⁰ João conta, também, uma história bastante diferente pouco antes da história do “incrédulo Tomé”: Maria Madalena, chorando por Jesus junto ao túmulo, vê um homem a quem toma como jardineiro. Quando ele diz seu nome, ela reconhece a presença de Jesus — porém ele lhe ordena que não o toque.¹¹

Se algumas das histórias do Novo Testamento insistem na visão literal da ressurreição, outras se prestam a diferentes interpretações. É possível sugerir que determinadas pessoas, em momentos de grande estresse emocional, sentem, de repente, que experimentaram a presença de Jesus. A experiência de Paulo pode ser lida dessa maneira. Quando viajava na estrada de Damasco com intenção de prender cristãos, “subitamente uma luz vinda do céu o envolveu de claridade. Caiu por terra” ao ouvir a voz de Jesus repreendendo-o pela perseguição.¹² Uma versão da história diz: “Os homens que com ele viajavam detiveram-se, emudecidos de espanto, ouvindo a voz mas não vendo ninguém”;¹³ outra diz o contrário (segundo Lucas, Paulo disse: “os que estavam comigo viram a luz, mas não escutaram a voz de quem falava comigo”).¹⁴ O próprio Paulo, é claro, defendera posteriormente o ensinamento sobre a ressurreição como fundamental para a fé crista. Embora sua discussão, com frequência, seja interpretada como um argumento para a ressurreição do corpo, conclui com as palavras “digo-vos, irmãos: a carne e o sangue não

podem herdar o Reino de Deus, nem o que está sujeito a perecer [ou seja, o corpo mortal] herdar o imperecível”.¹⁵ Paulo descreve a ressurreição como “um mistério”,¹⁶ a transformação da existência física na espiritual.

Se os relatos do Novo Testamento podem apoiar uma variedade de interpretações, por que os cristãos ortodoxos, no século II, insistiram na visão literal da ressurreição e rejeitaram todas as outras como heréticas? Sugiro que não seja possível responder a essa questão da forma adequada na medida em que consideramos a doutrina apenas pelo conteúdo religioso. Mas, ao examinarmos o efeito prático, paradoxal, no movimento cristão, podemos ver como a doutrina da ressurreição do corpo também serve a uma função política essencial: legitima a autoridade de certos homens que reivindicam o exercício exclusivo da liderança sobre as igrejas como sucessores do apóstolo Pedro. Desde o século II, a doutrina serviu para validar a sucessão apostólica dos bispos; base, até hoje, da autoridade papal. Os cristãos gnósticos, que interpretaram de outras formas a ressurreição, possuem uma demanda menor de autoridade: quando alegam ter prioridade sobre os ortodoxos, são denunciados como hereges.

As autoridades políticas e religiosas se desenvolveram de modo mais surpreendente. Como observamos, diversas formas de cristianismo floresceram nos primeiros anos do movimento cristão. Centenas de pregadores rivais reivindicavam, todos, pregar a “verdadeira doutrina do Cristo” e denunciavam uns aos outros como impostores. Os cristãos dispersos em igrejas da Ásia Menor à Grécia, Jerusalém e Roma dividiram-se em facções, disputando a liderança da igreja. Todos pleiteavam representar “a autêntica tradição”.

Como podiam os cristãos resolver essas reivindicações contrárias? O próprio Jesus era a única autoridade reconhecida por todos. Mesmo durante a vida, entre o pequeno grupo que viajava com ele pela Palestina, ninguém desafiou — ninguém rivalizou — a autoridade do próprio Jesus. Sendo um líder assertivo e independente, Jesus censurava a presença dessas características entre seus seguidores. Marcos relata o momento em que Tiago e João vieram até ele, de forma reservada, pedir posições especiais em sua administração, e ele falou duramente contra essa ambição:

Vocês sabem que os que julgam governar os gentios deles se apoderam, e que seus grandes homens os tiranizam. Entre vocês não será assim; ao contrário, aquele que quiser ser grande será seu serviçal; e aquele que quiser ser o primeiro dentre vocês, será servo de todos.¹⁷

Após a execução de Jesus, seus seguidores se dispersaram, perturbados pela dor e temendo por suas próprias vidas. A maioria assumiu que seus inimigos estavam certos — o movimento morreria com seu mestre. De repente, notícias surpreendentes eletrizaram o grupo. Lucas diz terem ouvido que “O Senhor ressuscitou, de fato, e apareceu a Simão [Pedro]!”.¹⁸ O que ele disse a Pedro? O relato de Lucas sugere aos cristãos das gerações posteriores que ele nomeou Pedro seu sucessor, outorgando-lhe a liderança. Mateus diz que, durante a vida, Jesus já havia decidido que Pedro, a “pedra”, seria o fundador de sua futura instituição.¹⁹ Apenas João sustenta que o Cristo ressuscitado teria dito a Pedro que ele deveria tomar o lugar de Jesus como “pastor” do seu rebanho.²⁰

Qualquer que seja a verdade sobre essa declaração, não é possível verificá-la nem refutá-la apenas com argumentos históricos. Possuímos apenas testemunhos indiretos de fiéis que afirmam e céticos que negam. Contudo, o que temos como fato histórico é que determinados discípulos — Pedro, em especial — sustentaram que a ressurreição aconteceu. E, mais importante, sabemos o resultado: logo após a morte de Jesus, Pedro assumiu o grupo como líder e porta-voz. Segundo João, ele recebera autoridade da única fonte reconhecida pelo grupo — do próprio Jesus, falando agora além do túmulo.

O que mantinha o grupo unido em torno de Jesus como organização mundial desenvolvida nos 170 anos após sua morte em uma hierarquia com três classes: bispos, padres e diáconos? Os cristãos de gerações posteriores sustentam que seria a afirmação de que o próprio Jesus havia ressuscitado! O estudioso alemão Hans von Campenhausen diz que como “Pedro fora o primeiro para quem Jesus aparecera após a ressurreição”,²¹ tornara-se o primeiro líder da comunidade cristã. É possível contradizer a afirmação de

Campanha com base em evidências do Novo Testamento: os evangelhos de Marcos e de João nomeiam ambos Maria Madalena, e não Pedro, como a primeira testemunha da ressurreição.²² Mas as igrejas ortodoxas que buscam sua origem em Pedro desenvolveram a tradição — sustentada até hoje pelas igrejas católicas e algumas igrejas protestantes — de que foi Pedro “a primeira testemunha da ressurreição”, e por isso o líder de direito da igreja. No início do século II, os cristãos compreenderam as possíveis consequências políticas de terem “visto o Senhor ressuscitado”: em Jerusalém, quando Tiago, irmão de Jesus, disputou, com êxito, a autoridade com Pedro, uma tradição manteve que Tiago, e não Pedro (e com certeza tampouco Maria Madalena), fora a “primeira testemunha da ressurreição”.

As evidências do Novo Testamento indicam que Jesus apareceu a muitos outros além de Pedro — Paulo conta que certa vez ele apareceu a quinhentas pessoas ao mesmo tempo. Entretanto, depois do século II, as igrejas ortodoxas desenvolveram a ideia de que apenas determinadas aparições da ressurreição, na verdade, conferiam autoridade àqueles que as haviam recebido. Foram as aparições de Jesus a Pedro e aos “11” (discípulos, com exceção de Judas Iscariotes, que traiu Jesus e cometeu suicídio).²³ Os ortodoxos destacam o relato de Mateus, segundo o qual o Cristo ressuscitado anunciou aos “11” que sua própria autoridade tinha agora atingido proporções cósmicas: “Toda a autoridade sobre o céu e a Terra me foi entregue.” Então delegou a autoridade para “os 11 discípulos”.²⁴ Lucas também menciona que, embora muitos outros tenham conhecido Jesus e até testemunhado a ressurreição, apenas os “11” estavam na condição de testemunhas oficiais — e por isso tornaram-se líderes oficiais de toda a comunidade. Lucas conta que Pedro, agindo como porta-voz do grupo, propôs a substituição de Judas Iscariotes, que morrera, e um 12º homem deveria “receber o seu cargo”, agora vago, restaurando o grupo como “12”.²⁵ Contudo, para compartilhar a autoridade com os discípulos, Pedro declarou ser necessário que

dentre estes homens que nos acompanharam todo o tempo em que o Senhor Jesus viveu em nosso meio, a começar do batismo

de João até o dia em que de nós foi levado — um deles se torne conosco testemunha da sua ressurreição,²⁶

Matias, que preenchia essas qualificações, foi selecionado e “incorporado aos 11 apóstolos”.²⁷

Tendo concluído a transferência de poder, 14 dias depois o Senhor ressuscitado retirou sua presença corpórea, de forma abrupta, e ascendeu ao céu sob olhares estupefatos.²⁸ Lucas, narrador da história, percebe isso como um evento significativo. Daí por diante, por todos os tempos, ninguém jamais seria capaz de experimentar a presença de Cristo como os 12 discípulos o fizeram durante sua vida — e nos quarenta dias após sua morte. Depois disso, como nos conta Lucas, outros mantiveram apenas formas menos diretas de comunicação com Cristo. Lucas admite que Estevão teve uma visão de Cristo “de pé, à direita de Deus”;²⁹ que Paulo encontrou primeiro Jesus em uma visão dramática e depois em um transe³⁰ (Lucas afirma o registro de suas palavras: “Depois, tendo eu voltado a Jerusalém, e orando no templo, sucedeu-me entrar em êxtase. E o senhor falava a mim”³¹). No entanto, o relato de Lucas implica que esses incidentes não podem ser comparados aos eventos originais testemunhados pelos 12. Em primeiro lugar, ocorreram a pessoas não incluídas entre os 12. Em segundo lugar, aconteceram apenas após a ascensão corporal de Jesus ao céu. Terceiro, embora as visões, sonhos e transe extáticos manifestem vestígios da presença espiritual de Jesus, a experiência dos 12 apóstolos era totalmente diferente. Apenas eles, tendo conhecido Jesus durante sua vida, podiam testemunhar os eventos únicos sobre os quais tiveram conhecimento direto — e a ressurreição de alguém que já estava morto à sua presença física e completa entre eles.³²

O que quer que pensemos da historicidade do relato ortodoxo, podemos admirar sua ingenuidade. Essa teoria — de que toda autoridade procede da experiência do Cristo ressuscitado por determinados apóstolos, uma experiência agora para sempre concluída — possui grandes implicações para a estrutura política da comunidade. Primeiro, como aponta o estudioso alemão Karl Holl, restringe o círculo de liderança a um pequeno grupo de pessoas cujos membros estão em posição de autoridade incontestável.³³ Segundo,

sugere que apenas os apóstolos têm direito a ordenar futuros líderes como sucessores.³⁴ Os cristãos do século II usaram o relato de Lucas para situar o trabalho de base no estabelecimento de cadeias restritas e específicas de comando para todas as gerações futuras de cristãos. Qualquer líder potencial da comunidade deveria atribuir ou reivindicar a origem da autoridade dos mesmos apóstolos. No entanto, segundo a visão ortodoxa, ninguém pode jamais demandar autoridade semelhante — e menos ainda questioná-la. O que os apóstolos experimentaram e atestaram, seus sucessores não podem verificar por si próprios; ao contrário, devem apenas acreditar, proteger e transmitir a gerações futuras o testemunho dos apóstolos.³⁵

Essa teoria atingiu um sucesso extraordinário: por quase 2 mil anos os cristãos ortodoxos aceitaram a visão de que apenas os apóstolos possuíam autoridade religiosa definitiva, e apenas padres e bispos são seus herdeiros legítimos e buscam sua ordenação pela mesma sucessão apostólica. Ainda hoje o papa apoia sua autoridade — e a primazia que sustenta ter sobre o resto — no próprio Pedro, “o primeiro dos apóstolos”, pois fora “a primeira testemunha da ressurreição”.

Mas os cristãos gnósticos rejeitaram a teoria de Lucas. Alguns gnósticos chamaram a concepção literal da ressurreição de “fé dos tolos”.³⁶ A ressurreição, insistiram, não era um evento único no passado: ao contrário, simbolizava como a presença de Cristo poderia ser vivenciada no presente. O que importava não era a visão literal, e sim a espiritual.³⁷ Observaram que muitos dos que testemunharam os acontecimentos da vida de Jesus continuaram cegos a seu significado. Os próprios discípulos com frequência entendiam mal o que Jesus dizia: os que anunciaram o retorno físico à vida de seu mestre morto apreenderam de forma equivocada uma verdade espiritual por um acontecimento real.³⁸ Mas o verdadeiro discípulo pode nunca ter visto o Jesus terrestre, por ter nascido na época errada, como disse Paulo de si mesmo.³⁹ Entretanto, essa deficiência física pode tornar-se uma vantagem espiritual: essas pessoas, como Paulo, podem encontrar Cristo primeiro no nível da vivência interna.

Como é experimentada a presença de Cristo? O autor do Evangelho de Maria, um dos poucos textos gnósticos descobertos

antes dos textos de Nag Hammadi, interpreta as aparições da ressurreição como visões recebidas em sonhos ou transe extáticos. Esse evangelho gnóstico relembra a tradição registrada em Marcos e João, de que Maria Madalena foi a primeira a ver o Cristo ressuscitado.⁴⁰ João diz que Maria viu Jesus na manhã de sua ressurreição e que ele apareceu aos outros discípulos apenas depois, na tarde do mesmo dia.⁴¹ Segundo o Evangelho de Maria, Maria Madalena, tendo uma visão do Senhor, perguntou-lhe: “Como aquele que vê uma aparição a enxerga? [Através] da alma, [ou] através do espírito?”⁴² Ele respondeu que os visionários percebem através da mente. O Apocalipse de Pedro, descoberto em Nag Hammadi, conta como Pedro, em transe profundo, viu Cristo, que lhe explicou: “Sou o espírito intelectual, repleto da luz irradiante.”⁴³ As narrativas gnósticas, quase sempre, mencionam como aqueles que as recebem respondem à presença de Cristo com emoções intensas — terror, reverência, sofrimento e alegria.

Contudo, os escritores gnósticos não rejeitam as visões como fantasias ou alucinações. Respeitam — até reverenciam — essas experiências pelas quais a intuição espiritual revela discernimento sobre a natureza da realidade. Um professor gnóstico, cujo Tratado sobre a Ressurreição, uma carta a Reghinos, seu aluno, foi encontrado em Nag Hammadi, diz: “Não suponha que a ressurreição seja uma aparição [phantasia; literalmente, ‘fantasia’]. Não é uma aparição; mas sim algo real. Em vez disso”, continua, “é mais apropriado dizer que o mundo é uma aparição e não a ressurreição.”⁴⁴ Como um mestre budista, o professor de Reghinos prossegue com a explicação de que a experiência humana comum é a morte espiritual. Entretanto, a ressurreição é o momento da iluminação: “É (...) a revelação do que na verdade existe (...) é a mudança (metabolê— mudança, transição) para o novo.”⁴⁵ Quem quer que compreenda isso se torna vivo espiritualmente. Isto significa, ele declara, que você pode “ressurgir dos mortos” imediatamente: “Seria o verdadeiro eu ou apenas uma adulteração? (...) Por que não examina seu próprio eu e vê que ressuscitou?”⁴⁶ Um terceiro texto de Nag Hammadi, o Evangelho de Filipe, expressa a mesma visão, ridicularizando cristãos ignorantes que aceitam a versão literal da ressurreição. “Aqueles que dizem que morrerão

primeiro e depois ressuscitarão estão equivocados.”⁴⁷ Devem, ao contrário, “receber a ressurreição enquanto estão vivos”. O autor diz, de modo irônico, que em certo sentido, então, “é necessário se elevar ‘nesta carne’, já que tudo existe nela!”.⁴⁸

O interesse desses gnósticos está na possibilidade de encontrar o Cristo ressuscitado no presente,⁴⁹ mais que nos eventos passados atribuídos ao “Jesus histórico”. O Evangelho de Maria ilustra o contraste entre os pontos de vista dos ortodoxos e dos gnósticos. A narrativa relembra o que Marcos relata:

Ora, tendo ressuscitado na madrugada do primeiro dia da semana, ele apareceu primeiro a Maria Madalena (...) Ela foi anunciá-lo àqueles que tinham estado em companhia dele e que estavam aflitos e choravam. Eles, ouvindo que Jesus estava vivo e que fora visto por ela, não acreditaram.⁵⁰

No início do Evangelho de Maria, os discípulos estão chorando a morte de Jesus e temem por suas próprias vidas. Então, Maria Madalena levanta-se para encorajá-los, lembrando a presença contínua de Cristo entre eles: “Não chorem, não se aflijam e não duvidem; pois sua graça estará sempre com vocês e os protegerá.”⁵¹ Pedro convida Maria a “dizer-nos as palavras que lembra do Salvador”.⁵² Mas, para surpresa de Pedro, Maria não conta casos do passado; ao contrário, explica que já havia visto o Senhor em uma aparição recebida por sua mente, e continua a dizer-lhes o que ele lhe revelara. Quando Maria termina,

ela se calou, pois fora até este ponto que o Salvador falara com ela. Mas André respondeu e disse aos irmãos: “Digam o que quiserem sobre o que ela falou. Eu, pelo menos, não acredito que o Salvador tenha dito isso. Esses ensinamentos, com certeza, são ideias estranhas!”⁵³

Pedro concorda com André, ridicularizando a ideia de que Maria de fato tivera uma visão do Senhor. Então, a história continua:

Maria lamentou e disse a Pedro: “Meu irmão Pedro, o que

pensa? Acha que eu mesma inventei isso em meu coração? Acha que estou mentindo sobre o Salvador?” Levi respondeu e disse a Pedro: “Pedro, você sempre foi exaltado (...) Se o Salvador a fez digna, quem é você para rejeitá-la?”³⁴

Por fim, Maria, após ter defendido seu relato, reúne-se aos outros apóstolos e saem para pregar. Pedro, aparentemente representando a posição ortodoxa, olha para os acontecimentos passados, suspeita daqueles que “viram o Senhor” em aparições: Maria, representando os gnósticos, afirma a experiência de sua presença contínua.⁵⁵

Esses gnósticos reconhecem que sua teoria, como a dos ortodoxos, tem implicações políticas. Sugere que quem quer que “veja o Senhor” por meio de uma aparição íntima pode reivindicar que sua autoridade se iguala ou ultrapassa a dos 12 — e seus sucessores. Considere as implicações políticas do Evangelho de Maria: Pedro e André, aqui representando os líderes do grupo ortodoxo, acusam Maria — a gnóstica — de fingir ter visto o Senhor para justificar ideias estranhas, ficções e mentiras que inventa e atribui à inspiração divina. Maria não possui credenciais próprias para liderar do ponto de vista dos ortodoxos: ela não está entre os “12”. Mas como Maria enfrenta Pedro, também os gnósticos a tomam como protótipo do desafio à autoridade dos padres e bispos que reivindicam ser sucessores de Pedro.

Sabemos que os professores gnósticos desafiaram os ortodoxos exatamente desse modo. Enquanto, segundo eles, os ortodoxos confiavam apenas em ensinamentos públicos, preceitos esotéricos que Cristo e os apóstolos ofereceram a “muitos”, os cristãos gnósticos afirmam oferecer, além disso, o ensinamento secreto, conhecido apenas por poucos.⁵⁶ O professor e poeta gnóstico Valentino (140 d.C.) ressalta que mesmo durante a vida Jesus partilhou com os discípulos determinados mistérios, que manteve ocultos a estranhos.⁵⁷ Segundo o evangelho de Marcos no Novo Testamento, Jesus disse a seus discípulos:

(...) lhes foi dado conhecer o mistério do reino de Deus, mas aos de fora tudo acontece em parábolas; a fim de que, vendo, vejam e não percebam; e ouvindo, ouçam e não entendam; para

que não se convertam e lhes sejam perdoados os pecados.⁵⁸

Mateus conta, também, que quando Jesus falava em público, falava sempre por meio de parábolas; quando os discípulos perguntavam o motivo, respondia: “Porque lhes foi dado conhecer os mistérios [mysteria; literalmente, ‘mistérios’] do reino do céu, mas a eles não.”⁵⁹ Segundo os gnósticos, alguns discípulos, seguindo suas instruções, mantiveram em segredo os ensinamentos esotéricos de Jesus, que transmitiam apenas de forma privada a determinadas pessoas que tivessem provado ser espiritualmente maduras e, por isso, qualificadas para “iniciação na gnosis — ou seja, no conhecimento secreto.

Após a crucificação, alegaram que o Cristo ressuscitado continuava a se revelar a certos discípulos, oferecendo por meio de aparições novos entendimentos sobre os mistérios divinos. Paulo, ao se referir a si mesmo de forma oblíqua na terceira pessoa, diz que foi “arrebataado ao terceiro céu — se com seu corpo, não sei; se fora de seu corpo, não sei”. Lá, em transe extático, ouviu “coisas que não podem ser ditas, que ao homem não é lícito falar”.⁶⁰ Através de sua comunicação espiritual com Cristo, Paulo diz ter descoberto “os mistérios ocultos” e a “sabedoria secreta”, o que, explica, compartilha apenas com os cristãos e considerados “maduros”,⁶¹ mas não com qualquer um. Muitos estudiosos da Bíblia, contemporâneos ortodoxos, seguiram Rudolph Bultmann, que insiste em que Paulo não tem intenção de falar o que diz nessa passagem.⁶² Argumentam que Paulo não afirma possuir uma tradição secreta; essa afirmação faria Paulo parecer “gnóstico” demais. Recentemente, o professor Robin Scroggs manifestou o ponto de vista oposto, ressaltando que Paulo diz de forma clara que possui sabedoria secreta.⁶³ Os cristãos gnósticos, nos tempos antigos, também chegaram à mesma conclusão. Valentino, o poeta gnóstico que viajou do Egito para ensinar em Roma (140 d.C.), alegou que ele próprio aprendera com Paulo os ensinamentos secretos de Teudas, um dos discípulos de Paulo.

Os seguidores de Valentino dizem que apenas os próprios evangelhos e revelações desvelam os ensinamentos secretos. Esses escritos contam inúmeras histórias sobre o Cristo ressuscitado — ser

espiritual representado por Jesus —, uma figura que os fascinava mais que o Jesus apenas humano, o obscuro *rahbi* de Nazaré. Por esse motivo, os escritos gnósticos com frequência reverterem o padrão dos evangelhos do Novo Testamento. Em vez de contar a história biográfica de Jesus, do nascimento à morte, os relatos gnósticos iniciam-se onde os outros terminam — com histórias do Cristo espiritual que aparece aos seus discípulos. O Apócrifo de João, por exemplo, começa quando João diz como partiu após a crucificação com “grande pesar”:

Imediatamente (...) [os céus se abriram, e tudo] a criação [que está] abaixo do céu brilhou, e [o mundo] tremeu. [Eu estava com medo e] vi na luz [uma criança] (...) enquanto eu olhava, ela se tornou um ancião. Então, ele [mudou sua] forma outra vez, tornando-se um servo (...) eu vi (...) uma [imagem] com múltiplas formas na luz...⁶⁴

Enquanto olhava maravilhado, a presença falou:

“João, Jo[ã]o, por que não crê, por que tem medo? Essa forma não lhe é estranha, é? Não tenha medo! Sou aquele que [está com você] sempre (...) [Vim para ensinar-] lhe o que é [e o que era], e o que virá [a ser] (...)”⁶⁵

A Carta de Pedro a Filipe, descoberta em Nag Hammadi, relata que após a morte de Jesus os discípulos estavam rezando no Monte das Oliveiras quando

surgiu uma grande luz, para que as montanhas brilhassem diante de sua aparição. E uma voz clamou a eles dizendo: “Ouçam... Eu sou Jesus Cristo, aquele que estará para sempre convosco.”⁶⁶

Então, os discípulos perguntaram-lhe sobre os segredos do universo e “a voz veio a eles através da luz” para responder-lhes. A Sabedoria de Jesus Cristo narra uma história semelhante, na qual, mais uma vez, os discípulos estão reunidos em uma montanha após a morte de

Jesus, quando “lhes apareceu o Redentor, não em sua forma anterior, mas como espírito invisível. Entretanto, sua aparência assemelhava-se a um grande anjo de luz”. Ao responder ao seu espanto e terror, sorriu, e ofereceu-se para ensinar-lhes os “segredos [mysteria; ‘mistérios’, literalmente] do plano sagrado” do universo e seus destinos.⁶⁷

Mas o contraste com a concepção ortodoxa é imenso.⁶⁸ Nela, Jesus não apareceu na forma humana, comum, que os discípulos reconheceram — e, com certeza, não na forma corpórea. Ele surgiu como uma presença luminosa e a voz saía da luz, ou se transformou em múltiplas formas. O Evangelho de Filipe retoma o mesmo tema:

Jesus pegou a todos de surpresa, pois não se revelou da forma [quel era, mas da maneira que [eles seriam] capazes de vê-lo. Revelou a si mesmo para [todos. Revelou a si mesmo] aos grandes como grande (...) (e) pequeno aos pequenos.⁶⁹

Aos discípulos imaturos, apareceu como uma criança; aos maduros, como um ancião, símbolo da sabedoria. Como sublinha o professor gnóstico Teódoto, “cada um reconhece o Senhor à sua própria maneira, nem todas são semelhantes”.⁷⁰

Os líderes ortodoxos, inclusive Irineu, acusaram os gnósticos de impostores. Os textos descobertos em Nag Hammadi — o Evangelho de Tomé, o Evangelho de Filipe, a Carta de Pedro a Filipe e o Apócrifo (Livro Secreto) de João — provaram, segundo Irineu, que os hereges estavam tentando fazer passar por “apostólico” o que haviam inventado. Ele declara que os seguidores do professor gnóstico Valentino “foram incansáveis em seus relatos”,

publicaram suas próprias composições, enquanto se vangloriavam de ter mais evangelhos do que havia na realidade (...) Eles, na verdade, não têm evangelho que não esteja repleto de blasfêmias. O que publicaram (...) está totalmente diferente do que nos foi transmitido pelos apóstolos.⁷¹

O que prova a validade dos quatro evangelhos, diz Irineu, é que foram, na verdade, escritos pelos próprios discípulos de Jesus e seus

seguidores, que testemunharam pessoalmente os eventos que escreveram. Alguns estudiosos contemporâneos da Bíblia questionam esse ponto de vista: poucos hoje acreditam que os contemporâneos de Jesus escreveram de fato os evangelhos do Novo Testamento. Embora Irineu, para defender sua legitimidade exclusiva, insista em que foram escritos pelos próprios seguidores de Jesus, não sabemos quase nada sobre quem escreveu os evangelhos intitulados Mateus, Marcos, Lucas e João. Sabemos, apenas, que esses escritos foram atribuídos aos apóstolos (Mateus e João) e a seguidores dos apóstolos (Marcos e Lucas).

Autores gnósticos, da mesma forma, atribuem seus escritos secretos a vários discípulos. Assim como os autores dos evangelhos do Novo Testamento, eles podem ter utilizado tradições antigas para compor seu material. Mas, em outros casos, a acusação de que os evangelhos gnósticos inventaram seus escritos contém alguma verdade: certos gnósticos atribuem, abertamente, sua gnosis à sua própria experiência.

Como poderia, por exemplo, um cristão no século II escrever o Livro Secreto de João? Podemos imaginar o autor na situação que atribui a João no início do livro: perturbado por dúvidas, começa a refletir sobre o significado da missão e do destino de Jesus. Durante esse questionamento interior, as respostas podem ocorrer de forma espontânea em sua mente; padrões mutantes de imagens podem aparecer. Quem compreende esse processo, não nos termos da psicologia moderna como atividade da imaginação ou do inconsciente, mas em termos religiosos, pode vivenciar essas formas de comunicação espiritual com Cristo. Ao ver sua própria comunicação com Cristo como continuação do que os discípulos desfrutaram, o autor, quando expõe o “diálogo” em forma literária, consegue lhe dar o papel dos que questionam. Poucos entre seus contemporâneos — exceto os ortodoxos, a quem considera homens de “mentalidade literal” — o acusariam de tê-lo forjado; ao contrário, os títulos desses trabalhos indicam que foram escritos “no espírito de” João, Maria Madalena, Filipe ou Pedro.

Atribuir um escrito a determinado apóstolo pode, também, ter um significado simbólico. O título do Evangelho de Maria sugere que a revelação vem da comunicação direta e íntima com o Salvador. A

insinuação de um relacionamento erótico entre Maria Madalena e ele pode indicar uma reivindicação de comunhão mística; em toda a história, os místicos de muitas tradições escolheram metáforas sexuais para descrever suas experiências. Os títulos do Evangelho de Tomé e do Livro de Tomé, o Contendor (atribuído ao “irmão gêmeo” de Jesus) podem sugerir que “você, o leitor, é o irmão gêmeo de Jesus”. Quem compreender esses livros descobrirá, como Tomé, que Jesus é seu “gêmeo”, seu “outro eu” espiritual. As palavras de Jesus a Tomé, então, são dirigidas ao leitor:

“Como foi dito que você é meu irmão gêmeo e verdadeiro companheiro, examine a si mesmo para que possa entender quem você é (...) Eu sou o conhecimento da verdade. Então, enquanto me acompanha, embora não possa compreender (isso), você já tomou conhecimento e será chamado ‘aquele que conhece a si mesmo’. Porque quem não conhece a si mesmo não conhece nada, mas aquele que conhece a si mesmo atingiu, ao mesmo tempo, o conhecimento sobre a profundidade de tudo.”⁷²

Como os círculos de artistas hoje, os gnósticos consideravam a invenção original e criativa a marca de alguém que se torna vivo espiritualmente. Cada um, como aluno de um pintor ou escritor, esperava expressar suas próprias impressões ao revisar e transformar o que lhe fora ensinado. Quem apenas repetisse as palavras do mestre seria considerado imaturo. O bispo Irineu lamenta que

cada um deles produza algo novo todo dia, segundo sua habilidade; pois ninguém é considerado iniciado [ou: “maduro”] entre eles a menos que desenvolva enormes ficções!⁷³

Ele os ataca, pois “vangloriam-se de ser os descobridores e inventores desse tipo de ficção imaginária”, e os acusa de criar novas formas de poesia mitológica. Sem dúvida está certo: a literatura dos séculos I e II inclui alguns poemas extraordinários como a Round Dance of the Cross⁷⁴ (A Ciranda da Cruz) e Trovão, a Mente Perfeita. O mais ofensivo, nesse enfoque, é admitirem que nada sustenta seus escritos exceto sua própria intuição. Quando

questionados, “mencionam simples sentimentos humanos, ou se referem à harmonia que pode ser vista na criação”:⁷⁵

Devem ser culpados por (...) descrever sentimentos, paixões e tendências mentais humanas (...) e atribuir à palavra divina as coisas que acontecem aos seres humanos, e o que quer que reconheçam ter experimentado, eles próprios.¹⁶

Nessas bases, como artistas, expressam suas próprias concepções — sua própria gnosis — ao criar novos mitos, poemas, rituais, “diálogos” com Cristo, revelações e relatos de suas visões.

Os gnósticos, como os batistas, os quacres e muitos outros, estão convencidos de que quem recebe o espírito comunica-se, com certeza, com o divino. O mestre Heráclio (160 d.C.), um dos alunos de Valentino, diz: “primeiro, as pessoas devem acreditar em razão do testemunho de outros (...)”, depois, porém, “acreditam na própria verdade”.⁷⁷ Seu professor, Valentino, diz ter sido o primeiro a aprender os ensinamentos secretos de Paulo; experimentou, então, a visão que se tornou a fonte de sua própria gnosis:

Viu um recém-nascido, e quando lhe perguntou quem era, a criança respondeu: “Eu sou o Logos.”⁷⁸

Marco, outro aluno de Valentino (ca. 150 d.C.) que também se tornou professor, diz como obteve o conhecimento direto da verdade. Narra como a visão

desceu até ele (...) na forma de uma mulher (...) e explicou, apenas a ele, sua própria natureza e a origem das coisas, que jamais revelou a ninguém, divino ou humano.⁷⁹

A presença então lhe disse:

“Eu desejo mostrar-lhe a própria Verdade; porque a trouxe lá de cima, para que possa vê-la sem véu e compreender sua beleza.”⁸⁰

Esse é o modo, acrescenta Marco, como “a Verdade nua” veio até ele na forma de uma mulher, revelando-lhe segredos. Marco espera, por sua vez, que todos aqueles que inicia na gnosis também passem por tais experiências. No ritual de iniciação, depois de invocar o espírito, ele ordena ao candidato falar de modo profético,⁸¹ para demonstrar que esteve em contato direto com o divino.

O que diferencia esses gnósticos de outros, ao longo da história do cristianismo, que alegam ter recebido visões e revelações especiais e as expressado na arte, poesia e literatura mística? Os cristãos da tradição ortodoxa, católicos e protestantes, esperam que as revelações que recebem confirmem (em princípio, ao menos) a tradição apostólica: isso, concordam, estabelece as fronteiras da fé cristã. O ensinamento original dos apóstolos continua a ser o critério; o que se desvia disso, heresia. O bispo Irineu declara que os apóstolos,

como homens ricos (ao depositar dinheiro) em um banco, colocaram na igreja tudo o que pertencia à verdade: para que todos os que quisessem pudessem extrair dela a água da vida.⁸²

O cristão ortodoxo acredita “na verdade única dos apóstolos, professada pela igreja”. E não aceita nenhum evangelho senão os quatro do Novo Testamento, que servem como cânone (“diretriz”, literalmente) para determinar todas as doutrinas e práticas futuras.

Entretanto, os cristãos gnósticos, oponentes de Irineu, assumiram ter ido bem mais além do ensinamento original dos apóstolos. Assim como muitas pessoas hoje assumem que os experimentos mais recentes da ciência ou da psicologia ultrapassam os mais antigos, os gnósticos anteciparam que o presente e o futuro capitulariam diante do crescimento contínuo do conhecimento. Irineu toma isso como prova de sua arrogância:

Consideram a si mesmos “maduros”, e ninguém pode comparar-se a eles na grandiosidade de sua gnosis, nem mesmo se mencionar Pedro ou Paulo ou qualquer outro apóstolo (...) Imaginam ter descoberto muito mais que os apóstolos, e que os apóstolos pregavam o evangelho ainda sob influência de opiniões

judaicas; eles, porém, são mais sábios e inteligentes que os apóstolos.⁸³

Aqueles que se consideram “mais sábios que os apóstolos” também se consideram “mais sábios que os padres”.⁸⁴ Porque o que os gnósticos dizem sobre os apóstolos — e, em especial, sobre os 12 — expressa sua atitude diante de padres e bispos que dizem estar na sucessão apostólica ortodoxa.

No entanto, apesar da ênfase na liberdade da criatividade, alguns professores gnósticos — de modo bastante inconsistente — alegam ter suas próprias fontes secretas de “tradição apostólica”. Por isso, reivindicam acesso a diferentes linhas da sucessão apostólica aceita, em geral, nas igrejas. O professor gnóstico Ptolomeu explica a Flora, uma mulher vista como possível iniciante, que “ele também recebeu” a tradição apostólica de uma sucessão de professores — uma, diz ele, oferece um suplemento esotérico à coleção canônica das palavras Jesus.⁸⁵

Os autores gnósticos quase sempre atribuem sua tradição a pessoas externas ao círculo dos 12 — Paulo, Maria Madalena e Tiago. Alguns insistem em que o grupo dos 12 — inclusive Pedro — não recebeu a gnosis por testemunhar primeiro a ressurreição de Cristo. Outro grupo de gnósticos, conhecidos como sethianos, porque se diziam filhos de Seth, o terceiro filho de Adão e Eva, diz que os discípulos, iludidos por “um grande erro”, imaginaram que Cristo ressurgiu, em forma carnal, dos mortos. Mas o Cristo ressuscitado apareceu a “poucos discípulos”, que sabia capazes de compreender “tão grandes mistérios”,⁸⁶ e ensinou-lhes a compreender a ressurreição em termos espirituais e não na corporeidade. Além disso, como vimos, o Evangelho de Maria descreve Maria Madalena (jamais reconhecida como apóstolo pelos ortodoxos) como tendo sido favorecida por visões e percepções que ultrapassaram muito as de Pedro. O Diálogo do Salvador a glorifica não apenas como visionária, mas como apóstolo que supera todos os outros. Ela é a “mulher que conhecia o Todo”.⁸⁷ Valentino afirma que sua tradição apostólica vem de Paulo — outro que não pertencia ao grupo dos 12, mas uma das maiores autoridades ortodoxas e, depois de Lucas, o autor com maior representação no Novo Testamento.

Outros gnósticos explicam que determinados membros dos 12 receberam depois visões e revelações especiais, atingindo assim a iluminação. O Apocalipse de Pedro descreve como ele, em transe profundo, experimenta a presença de Cristo, que abre seus olhos para a visão espiritual:

[O Salvador] me disse (...) “(...) coloque suas mãos sobre (seus) olhos (...) e diga o que vê!” Mas quando fiz isso, não vi nada. Eu disse: “Ninguém vê (dessa forma).” E, mais uma vez, ele falou: “Tente outra vez.” E senti medo e júbilo, pois vi uma nova luz, mais forte que a luz do dia. Então, ela desceu até o Salvador e contei a ele sobre as coisas que vi.⁸⁸

O Livro Secreto de Tiago conta como “os 12 discípulos estavam sentados, todos juntos, relembrando o que o Salvador dissera a cada um deles, em segredo ou abertamente, e [colocando em ordem] em livros”.⁸⁹ Mas quando Jesus apareceu, escolheu Pedro e Tiago, chamando-os para longe dos outros, a fim de dizer-lhes o que os outros não deveriam saber. Ambas as versões dessa teoria comportam a mesma implicação: afirmam a superioridade das formas gnósticas da tradição secreta — e, por isso, dos mestres gnósticos — sobre padres e bispos que podem oferecer apenas a tradição “comum”. Além disso, como as primeiras tradições, nesse aspecto, estão na melhor das hipóteses incompletas e na pior delas são simplesmente falsas, os cristãos gnósticos sempre fazem uso de sua própria experiência espiritual — sua própria gnosis — para revê-las e transformá-las.

Entretanto, o que os gnósticos celebram como prova de maturidade espiritual, os ortodoxos denunciam como “desvio” da tradição apostólica. Tertuliano acha uma afronta que

cada um deles, como convém a seu próprio temperamento, faça alterações na tradição recebida como aquele que a transmitiu a modificou quando moldou a tradição segundo sua própria vontade.⁹⁰

A “discordância em assuntos específicos, até mesmo de seus

fundadores”, para Tertuliano indicava que estavam sendo “infiéis” à tradição apostólica. A diversidade de ensinamentos era a verdadeira marca da heresia:

Quais os fundamentos da estranheza e inimizade entre os hereges e os apóstolos, senão a diferença no ensinamento, que cada indivíduo desenvolveu ou recebeu por simples vontade própria?⁹¹

A conformidade com a doutrina definiu a fé ortodoxa. O bispo Irineu declara que a igreja católica

acredita nesses pontos da doutrina como se tivesse apenas uma alma e um único e mesmo coração, que proclama e ensina em perfeita harmonia (...) Porque, embora as línguas do mundo sejam diferentes, o significado da tradição é igual e único, pois as igrejas na Alemanha não acreditam nem transmitem nada diferente, nem as da Espanha, nem as da Gália, nem as do Oriente, nem as do Egito, nem as da África, nem as estabelecidas em regiões centrais do mundo.⁹²

O que teria acontecido se tivessem surgido disputas entre essas igrejas dispersas pelo mundo? O que decidiria que tradições deveriam ter prioridade? Irineu considera a questão:

Como é isso? Suponhamos o aparecimento entre nós de uma discussão sobre uma questão importante; não deveríamos recorrer às igrejas mais antigas, com as quais os apóstolos mantinham comunhão constante, e aprender com elas o que é claro e certo em relação a essa questão?⁹³

Irineu prescreve o fim de qualquer discussão

ao indicar a tradição, proveniente dos apóstolos, da maior, mais antiga e universalmente conhecida igreja, fundada e organizada em Roma, por dois dos mais gloriosos apóstolos, Pedro e Paulo (...) e ao indicar a fé (...) transmitida ao nosso tempo por meio da

sucessão de bispos. Porque é necessário que toda igreja esteja de acordo com essa igreja, por sua autoridade preeminente.⁹⁴

Como ninguém nas últimas gerações pode ter acesso a Cristo como os apóstolos tiveram, durante sua vida e ressurreição, cada crente deve procurar a autoridade na igreja por eles fundada em Roma e nos bispos.

Alguns cristãos gnósticos discordaram. O Apocalipse de Pedro, talvez o último texto encontrado em Nag Hammadi (ca. 200-300), relata como Pedro ouviu, desanimado, que muitos fiéis “cairiam no nome do erro” e “seriam governados por hereges”.⁹⁵ O Cristo ressuscitado explica a Pedro que aqueles que “se autodenominam bispos e também diáconos, como se tivessem recebido sua autoridade de Deus”, são, na realidade, “canaís secos”.⁹⁶ Embora “não compreendam o mistério”, vangloriam-se de que apenas eles possuem “o mistério da verdade”.⁹⁷ O autor acusa-os de má interpretação do ensinamento dos apóstolos e, por isso, de terem estabelecido uma “imitação de igreja” no lugar de uma verdadeira “irmandade” cristã.⁹⁸ Outros gnósticos, inclusive os seguidores de Valentino, não questionam o direito do bispo de ensinar a tradição apostólica comum. Tampouco se opõem, em princípio, à liderança de padres e bispos. Mas, para eles, o ensinamento da igreja, e dos funcionários da igreja, jamais teria a autoridade definitiva atribuída pelos cristãos ortodoxos.⁹⁹ Diziam, dos que receberam gnosis, que foram muito além do ensinamento da igreja e transcenderam sua autoridade hierárquica.

Portanto, a controvérsia sobre a ressurreição provou-se crítica na transformação do movimento cristão em instituição religiosa. Todos os cristãos concordam, em princípio, que apenas o próprio Cristo — ou Deus — é a fonte definitiva da autoridade espiritual. Mas a questão imediata, é claro, era prática: quem, no presente, administra essa autoridade?

Valentino e seus seguidores responderam: quem quer que tenha contato pessoal, direto, com “Aquele que vive”. Argumentaram que apenas a própria experiência oferece o critério definitivo da verdade, tendo precedência sobre todos os testemunhos indiretos e toda a tradição — até mesmo a tradição gnóstica! Celebraram toda forma de

invenção criativa como evidência de que o indivíduo se tornou espiritualmente vivo. Nessa teoria, a estrutura da autoridade jamais pode estar fixada em uma estrutura institucional: deve permanecer espontânea, carismática e aberta.

Os que rejeitam essa teoria argumentam que todas as futuras gerações de cristãos devem crer no testemunho dos apóstolos — mais do que em sua própria vivência, pois, como admitiu Tertuliano, quem quer que julgue nos termos da experiência histórica comum acharia inacreditável a afirmação de que um homem retornou, fisicamente, do túmulo. O que nunca pode ser provado ou verificado no presente, diz Tertuliano, “deve ser acreditado, porque é absurdo”. Desde a morte dos apóstolos, os fiéis devem aceitar a palavra de padres e bispos que reivindicam ser, desde o século II, os únicos herdeiros legítimos.

Reconhecer as implicações políticas da doutrina da ressurreição não contribui para seu impacto extraordinário na experiência religiosa dos cristãos. Quem quer que duvide desse impacto deve apenas lembrar qualquer uma das pinturas evocadas em artistas tão diferentes quanto Delia Francesca, Michelangelo, Rembrandt e Dali, ou as músicas escritas sobre o tema, desde os tempos antigos, por compositores como Bach, Mozart, Handel e Mahler.

A convicção de que um homem morto retornou à vida é, com certeza, um paradoxo. Mas o paradoxo pode conter o segredo do seu poderoso apelo, pois, ao contradizer nossa própria experiência histórica, exprime a linguagem das emoções humanas. Lida com nosso maior medo e expressa nossa ânsia em suplantar a morte.

Jürgen Moltmann, teólogo contemporâneo, sugere que a visão ortodoxa da ressurreição também exprime, em linguagem simbólica, a convicção de que a vida humana é inseparável da experiência corporal: mesmo se um homem depois de morto volta à vida, deve voltar fisicamente.¹⁰⁰ Irineu e Tertuliano enfatizam que a antecipação da ressurreição do corpo exige que fiéis levem a sério as implicações éticas de suas próprias ações. Com certeza, é verdade que os gnósticos, ao ridicularizarem a ideia da ressurreição do corpo, com frequência desvalorizam o corpo, e consideram suas ações (relações sexuais, por exemplo) sem importância para a pessoa “espiritual”. Segundo o Evangelho de Tomé, por exemplo, Jesus diz:

Se o espírito volta à vida em função do corpo, é a maravilha das maravilhas. Na verdade, estou admirado como essa grande riqueza [o espírito] fez sua morada na pobreza [o corpo].¹⁰¹

Como os gnósticos permaneceram próximos à tradição filosófica grega (e, por esse motivo, à tradição indiana e budista), que considera “o” corpo a morada do espírito humano — como se a pessoa fosse alguma espécie de ser sem corpo que o utiliza como instrumento mas não se identifica com ele —, aqueles que concordam com Moltmann podem achar, então, que a doutrina ortodoxa da ressurreição, longe de negar a experiência corpórea, a confirma como fato central da vida humana.

Contudo, em relação à ordem social, como vimos, o ensinamento ortodoxo sobre a ressurreição teve um efeito diferente: legitimou a hierarquia de pessoas cuja autoridade permite a todos os outros se aproximarem de Deus. O ensinamento gnóstico, como Irineu e Tertuliano admitiram, era bastante subversivo nesse sentido: reivindicava oferecer a todo iniciado um acesso direto a Deus que padres e bispos ignoravam.¹⁰²

CAPÍTULO 2 – “UM DEUS, UM BISPO”: A POLÍTICA DO MONOTEÍSMO

O CREDO CRISTÃO inicia-se com as palavras “Creio em Deus, Pai Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra”. Alguns estudiosos sugerem que essa afirmação do credo foi formulada, originalmente, para excluir os seguidores do herege Marcião (ca. 140) das igrejas ortodoxas. Marcião, um cristão da Ásia Menor, ficou impressionado com o contraste entre o Deus criador do Antigo Testamento, que demanda justiça e pune toda violação de sua lei, e o Pai que Jesus proclama — o Deus do perdão e do amor do Novo Testamento. Por que, perguntou, um deus “onipotente” — todo-poderoso — criaria um mundo que inclui sofrimento, dor, doença — e até mosquitos e escorpiões? Marcião concluiu que seriam dois deuses diferentes. A maioria dos cristãos logo condenou essa visão dualística, e identificou-se aos ortodoxos ao confessar um Deus, “Pai Todo-Poderoso” e “Criador do céu e da terra”.

Quando os defensores da ortodoxia enfrentaram outro desafio — os gnósticos —, quase sempre os atacaram, chamando-os de “marcionistas” e “dualistas”. Irineu afirma, como principal protesto contra os gnósticos, que eles, como os marcionistas, dizem que “existe outro Deus além do criador”. Alguns dos textos recém-descobertos confirmam esse relato. Segundo a Hipóstase dos Arcontes, a vã reivindicação¹ do criador de ter o monopólio exclusivo dos poderes divinos mostra que ele

é cego (...) [por causa de seu] poder e ignorância [e da sua] arrogância ele disse (...) “Eu sou o Deus; não há nenhum [outro senão eu].” Ao dizer isso, pecou contra [a Totalidade].

E uma voz surgiu acima do Reino do poder absoluto, dizendo: “Estás enganado, Samuel”, que significa “deus dos cegos”.²

Outro texto descoberto no mesmo códice em Nag Hammadi, Sobre a Origem do Mundo, narra uma variante da mesma história:

(...) ele se vangloriava o tempo todo, dizendo para (os anjos) (...): “Eu sou o Deus e não existe outro além de mim.” No entanto, ao dizer tais coisas, pecou contra todos os imortais (...) quando a Fé percebeu a impiedade do chefe soberano, ficou furiosa (...) e disse: “Você está errado, Samuel (ou seja, ‘deus cego’)- Existe uma humanidade imortal e iluminada [anthropos] anterior a você!”³

Um terceiro texto reunido no mesmo volume, o Livro Sagrado de João, relata como

em sua loucura (...) ele disse: “Eu sou Deus, e não há nenhum outro Deus além de mim”, pois ele é ignorante de (...) o lugar de onde ele veio (...) E quando viu a criação ao seu redor e a multidão de anjos que havia gerado em torno dele, disse-lhes: “Sou um Deus ciumento e não há nenhum outro Deus além de mim.” Entretanto, com esse anúncio indicou aos anjos a existência de outro Deus; pois se não houvesse outro, de quem teria ciúmes?⁴

Quando essas mesmas fontes contam a história do Jardim do Éden, caracterizam esse deus como um mestre ciumento, a cuja tirania a serpente (na Antiguidade, quase sempre um símbolo da sabedoria divina) ensinou Adão e Eva a resistir:

(...) Deus deu [uma ordem] a Adão: “Pode comer de qualquer [árvore], [mas] não da árvore que está no meio do Paraíso, pois no dia em que dela comer com certeza morrerá.” Contudo, a serpente era mais sábia que todos os animais do Paraíso e persuadiu Eva, dizendo: “No dia em que comer da árvore que está no meio do Paraíso, os olhos de sua mente se abrirão.” Eva obedeceu (...) comeu; deu também a seu marido.⁵

Ao perceber que a promessa da serpente tornou-se verdade — seus olhos foram abertos —, mas que a ameaça da morte imediata feita por Deus não se realizou, o autor gnóstico prossegue e cita as palavras de Deus do Gênesis 3:22, acrescentando o comentário

editorial:

(...) “Eis que Adão é como um de nós, conhece o bem e o mal.” Então ele disse: “Vamos bani-lo do Paraíso, para que não coma também da árvore da vida e viva para sempre.” Mas que tipo de Deus é esse? Primeiro [ele] inveja Adão por comer da árvore do conhecimento (...) Com certeza mostrou-se um invejoso malicioso.⁶

Como assinala o estudioso americano Birger Pearson, o autor utiliza um jogo de palavras em aramaico para igualar a serpente e o instrutor (“serpente”, hewya; “instruir”, hawa).⁷ Outras narrativas gnósticas acrescentam um jogo com quatro significações que inclui Eva (Hawah): em vez de tentar Adão, lhe dá vida e instrui:

Após o dia de descanso, Sofia [“sabedoria”, literalmente] enviou Zoé [“vida”, textualmente], sua filha, chamada Eva, como instrutora, para fazer com que Adão levantasse (...) Quando Eva viu Adão sem forças, apiedou-se dele, e disse: “Adão, viva! Levanta da terra!” Imediatamente sua palavra fez-se ato. Quando Adão, então, levantou, abriu de repente os olhos. Ao vê-la, disse: “Serás chamada ‘a mãe dos vivos’, por ter-me dado a vida.”⁸

A Hipóstase dos Arcontes descreve Eva como princípio espiritual da humanidade que tira Adão de sua condição de simples matéria:

E a Mulher dotada de espírito veio até [Adão] e falou com ele, dizendo: “Levante, Adão.” Ao vê-la, ele disse: “Você, que me deu a vida; deve ser chamada ‘A Mãe dos vivos’ — pois ela é quem é minha mãe. É a Médica, a Mulher e Aquela que me deu à luz.” (...) Então veio o Princípio Espiritual Feminino na serpente, a instrutora; e ensinou-lhes, dizendo: “(...) não morrerás; pois foi por ciúme que ele lhes disse isso. Ao contrário, seus olhos se abrirão e serão como deuses, reconhecendo o bem ou o mal.” (...) E o Soberano arrogante amaldiçoou a Mulher (...) [e] (...) a Serpente.⁹

Alguns acadêmicos consideram, hoje, o gnosticismo sinônimo de dualismo metafísico — ou até com uma pluralidade de deuses. Irineu denuncia como blasfêmia essas caricaturas da convicção, fundamentais para as Escrituras Hebraicas, de que “O Senhor seu Deus é um Deus”. No entanto, Clemente de Alexandria, contemporâneo de Irineu, relata que havia uma “gnosis monádica”; e as descobertas de Nag Hammadi também revelam que o gnosticismo valentiniano — a forma mais influente e sofisticada de ensinamento gnóstico e a que mais ameaçava a igreja — diferia bastante do dualismo. O tema da unidade de Deus domina a seção de abertura do Tratado Tripartido, um tratado valentiniano que descreve a origem de todos os seres. O autor descreve Deus como

um único Senhor e Deus (...) pois ele não foi gerado (...) No sentido próprio, então, o único Pai e Deus é aquele que ninguém gerou. Foi ele quem criou e gerou o universo (cosmos).¹⁰

Uma Exposição Valentiniana fala de Deus como

[Raiz] do Todo, o [Ser Inefável que] habita na Mônada.
[Ele habita sozinho] em silêncio (...) pois, depois de tudo,
[ele era] uma Mônada, e não havia ninguém antes dele...¹¹

Segundo um terceiro texto valentiniano, a Interpretação do Conhecimento, o Salvador ensina: “Vosso Pai, que está no céu, e um só.”¹²

O próprio Irineu nos conta que o credo que selecionava de modo eficaz os marcionistas da igreja provava-se inútil contra os valentinianos, que recitavam o credo ortodoxo junto com outros cristãos. No entanto, Irineu explica que, embora “confessassem verbalmente um Deus”, faziam isso com reservas, em suas mentes, “dizendo uma coisa e pensando outra”.¹³ Enquanto os marcionistas blasfemavam, de forma clara, contra o criador, os valentinianos, insiste, o faziam de modo velado:

Essas pessoas são, na aparência, cordeiros, pois parecem ser

como nós pelo que dizem em público, ao repetirem nossas palavras [da confissão]; mas no íntimo são lobos.¹⁴

O que mais afligia Irineu era que a maioria dos cristãos não considerava os seguidores de Valentino hereges. Grande parte não saberia diferenciar o ensinamento valentiniano do ortodoxo; afinal, dizia, a maioria das pessoas também não sabe distinguir entre pedaços de vidro e esmeraldas! Contudo, declara, “embora sua linguagem seja semelhante à nossa”, os pontos de vista “não apenas são bastante diferentes, como estão cheios de blasfêmias”.¹⁵ A aparente semelhança com o ensinamento ortodoxo tornou essa heresia mais perigosa — como veneno disfarçado em leite. Então, escreveu os cinco volumes de sua densa *Refutation and Overthrow of Falsely Socalled Gnosis* (Refutação e Fim da Falsa Pretensa Gnose) para ensinar os incautos a discernir entre a verdade, que salva os fiéis, e o ensinamento gnóstico, que os destrói em um “abismo de loucura e blasfêmia”.¹⁶

Enquanto os valentinianos confessavam, em público, sua fé em um Deus,¹⁷ nas reuniões privadas insistiam em diferenciar a imagem popular de Deus — como mestre, rei, senhor, criador e juiz — do que essa imagem representava — Deus entendido como a derradeira origem de todos os seres.¹⁸ Valentino denominava essa origem “a profundez”;¹⁹ seus seguidores a descreviam como o princípio fundamental invisível e incompreensível.²⁰ Grande parte dos cristãos, diziam eles, confundia imagens de Deus apenas com a realidade.²¹ Salientava que, algumas vezes, as escrituras descreviam Deus como simples artesão, ou juiz vingador, ou rei que governava no céu, e até um mestre ciumento. Essas imagens, porém, diziam, não podiam ser comparadas ao ensinamento de Jesus de que “Deus é espírito” ou “Pai da verdade”.²² O autor do Evangelho de Filipe, outro valentiniano, mostra que nomes podem

ser muito decepcionantes, pois desviam nossos pensamentos do correto para o incorreto. Assim, aquele que ouve a palavra “Deus” não percebe o correto, mas sim o incorreto. Desse modo “o Pai”, “o Filho”, “o Espírito Santo”, e “vida”, “luz”, “ressurreição”, “a Igreja” e todo o resto — as pessoas não

percebem o que é correto, mas percebem o incorreto...²³

Paul Tillich, teólogo protestante, fez, há pouco, uma distinção semelhante entre o Deus que imaginamos ao ouvir essa palavra e o “Deus além de Deus”, ou seja, o “fundamento do ser” que subjaz a todos os conceitos e imagens.

O que tornou sua posição herética? Por que Irineu considera essa modificação do monoteísmo tão crucial — na verdade, tão repreensível — que exigiu de seus seguidores a expulsão dos adeptos de Valentino das igrejas por serem hereges? Ele admitiu que essa questão intrigava os próprios gnósticos:

Perguntam, quando confessam as mesmas coisas e participam da mesma adoração (...) como nós, sem nenhuma razão, permanecemos longe deles; e como confessam as mesmas coisas e têm as mesmas doutrinas, são chamados de hereges?⁴

Sugiro, mais uma vez, não ser possível responder de forma completa a essa questão se considerarmos esse debate, exclusivamente, em termos religiosos e filosóficos. Mas quando investigamos como a doutrina de Deus funciona de fato nos escritos gnósticos e ortodoxos, podemos ver como essa polêmica religiosa também envolve questões políticas e sociais. De forma mais específica, no fim do século II, quando os ortodoxos insistiam em “um Deus”, validaram, ao mesmo tempo, o sistema de governo no qual a igreja era governada por “um bispo”. A mudança gnóstica do monoteísmo foi considerada — e talvez pretendesse ser — um ataque ao seu sistema. Quando os cristãos ortodoxos e os gnósticos discutiam a natureza de Deus, estavam ao mesmo tempo discutindo a questão da autoridade espiritual.

Essa questão dominava um dos primeiros escritos da igreja em Roma — uma carta atribuída a Clemente, chamado Bispo de Roma (ca. 90-100). Clemente, como porta-voz da igreja romana, escreveu à comunidade cristã em Corinto, em tempos de crise: certos líderes da igreja de Corinto haviam sido destituídos do poder. Clemente diz que “alguns indivíduos ousados e obstinados” os tiraram do ofício: “pessoas sem reputação [levantaram-se] contra outras com reputação,

os tolos contra os sábios, os jovens contra os velhos.”²⁵ Usando linguagem política, chama isso “rebelião”²⁶ e insiste em que os líderes depostos sejam reinvestidos de poder: adverte que devem ser temidos, respeitados e obedecidos.

Com que fundamentos? Clemente argumenta que Deus, o Deus de Israel, governa sozinho todas as coisas:²⁷ ele é o senhor e o mestre a que devemos obedecer; o único juiz que estabelece a lei, punindo os rebeldes e gratificando aqueles que obedecem à lei. Contudo, como são, de fato, administradas as normas de Deus? Neste ponto a teologia de Clemente torna-se prática: Deus, diz ele, delega sua “autoridade de reinar” aos “governantes e líderes na terra”.²⁸ Quem são os governantes indicados? Clemente responde que são os bispos, os padres e os diáconos. Quem se recusa a “curvar-se”²⁹ e a obedecer aos líderes da igreja é culpado de insubordinação contra o próprio mestre divino. Arrebatado por seu argumento, Clemente adverte que quem desobedece às autoridades divinas ordenadas “recebe a pena de morte!”.³⁰

Essa carta marca um momento dramático na história do cristianismo. Pela primeira vez, encontramos aqui um argumento para a divisão da comunidade cristã entre “o clero” e “o laicismo”. A igreja será organizada em termos de uma ordem estrita de superiores e subordinados. Mesmo fazendo parte do clero, Clemente insiste em hierarquizar cada membro, bispo, padre ou diácono, “em sua própria ordem”:³¹ cada um deve observar “as regras e mandamentos” de sua posição o tempo todo.

Muitos historiadores ficam intrigados com essa carta.³² Perguntam-se: o que estava em questão na disputa em Corinto? Que questões religiosas estavam em debate? A carta não revela isso de forma direta, mas não significa que o autor ignore tais questões. Creio que expõe seu ponto de vista — religioso — de modo bastante evidente: pretende estabelecer a igreja em Corinto nos moldes da autoridade divina. Como Deus reina no céu como mestre, senhor, governante, juiz e rei, na Terra delega seu governo a membros da hierarquia eclesiástica, que agem como generais no comando de um exército de subordinados; reis que governam “o povo”; juízes que presidem no lugar de Deus.

Clemente pode estar simplesmente declarando o que os cristãos

romanos achavam óbvio³³ — e o que os cristãos fora de Roma, no início do século II, começavam a aceitar. Não causa surpresa que os principais defensores dessa teoria fossem os próprios bispos. Apenas na geração seguinte, outro bispo, Inácio da Antioquia, na Síria, a mais de 1.600 quilômetros de Roma, defendia de forma apaixonada o mesmo princípio. Inácio, no entanto, foi mais longe que Clemente, porque considerava as três classes — bispos, padres e diáconos — como ordem hierárquica que espelhava a organização divina no céu. Como há apenas um Deus no céu, declara Inácio, só pode haver, também, um único bispo na igreja. “Um Deus, um bispo” tornou-se o slogan ortodoxo. Inácio adverte “o laicismo” a reverenciar, honrar e obedecer ao bispo “como se fosse Deus”, pois o bispo, no ápice da hierarquia eclesiástica, preside “no lugar de Deus”.³⁴ Quem, então, está abaixo de Deus? O conselho divino, responde Inácio. Assim como Deus governa o conselho no céu, o bispo governa, na Terra, um conselho de padres. O conselho celestial divino, por sua vez, está acima dos apóstolos; assim, na Terra, os padres governam os diáconos — e todos os três governam “o laicismo”.³⁵

Estaria Inácio apenas tentando engrandecer sua própria posição? Um observador cínico poderia suspeitar que estivesse mascarando poderes políticos com retórica religiosa. Entretanto, a distinção entre religião e política, que nos é tão familiar no século XX, era muito inusitada à compreensão de Inácio — para ele e seus contemporâneos, pagãos e cristãos, as convicções religiosas envolviam, necessariamente, relacionamentos políticos e vice-versa. O próprio Inácio compartilhava, de modo irônico, esse ponto de vista com os funcionários romanos que o condenaram à morte, por julgarem suas convicções religiosas uma evidência de traição contra Roma. Para Inácio, como para os pagãos romanos, política e religião constituíam uma unidade inseparável. Ele acreditava que Deus se tornava acessível à humanidade por meio da igreja — e de forma mais específica, por intermédio dos bispos, padres e diáconos que a administravam: “sem eles, não há nada que possa ser chamado de igreja!”³⁶ Em nome da salvação eterna, impelia o povo a se submeter aos bispos e padres. Embora Inácio e Clemente descrevessem a estrutura do clero de formas diferentes,³⁷ ambos os bispos concordavam que a ordem humana refletia a autoridade divina no

céu. As concepções religiosas, com certeza, tinham implicações políticas; no entanto, ao mesmo tempo, a prática que incitavam baseava-se na crença em Deus.

O que aconteceria se alguém questionasse sua doutrina de Deus — como quem está no ápice da hierarquia divina e legitima toda a estrutura? Não é preciso adivinhar: vemos o que aconteceu quando Valentino foi do Egito para Roma (ca. 140). Mesmo os inimigos falavam dele como um homem brilhante e eloquente;³⁸ os admiradores o reverenciavam como poeta e mestre espiritual. Uma tradição atribui o poético e evocativo Evangelho da Verdade, descoberto em Nag Hammadi, a Valentino. Ele afirmava que, além de ter recebido a tradição crista que todos os fiéis têm em comum, recebera também de Teudas, um discípulo de Paulo, a iniciação na doutrina secreta de Deus.³⁹ Paulo ensinava a sabedoria secreta, como dizia, não a todos, nem em público, mas apenas aos poucos eleitos que considerava espiritualmente maduros.⁴⁰ Valentino, por sua vez, oferecia iniciar “os que estão maduros”⁴¹ em sua sabedoria, pois nem todos são capazes de compreendê-la.

Essa tradição secreta revela que Deus, a quem a maioria dos cristãos venera, de modo ingênuo, como criador, e Pai, é, na verdade, apenas a imagem do verdadeiro Deus. Segundo Valentino, o que Clemente e Inácio descrevem de forma equivocada como Deus na realidade aplica-se apenas ao creator.⁴² Valentino, seguindo Platão, utiliza o termo grego para “criador” (demiurgos),⁴³ sugerindo um ser menos divino que serve como instrumento de poderes superiores.⁴⁴ Não é Deus, explica, porém o demiurgo que governa como rei e senhor,⁴⁵ e age como comandante militar,⁴⁶ que legisla e julga aqueles que infringem sua lei⁴⁷ — em suma, ele é o “Deus de Israel”.

Por meio da iniciação oferecida por Valentino, o candidato aprende a rejeitar a autoridade do criador e todas as suas demandas, por serem tolas. Os gnósticos sabem que o criador faz falsas reivindicações de poder (“Eu sou Deus, e não há outro”),⁴⁸ que provêm de sua própria ignorância. Alcançar a gnosis envolve o reconhecimento da verdadeira origem do poder divino — a saber, “a profundidade” de todos os seres. Quem conhece essa fonte tem consciência, ao mesmo tempo, de si mesmo e descobre sua origem espiritual: vem a conhecer seus verdadeiros pais.

Ao atingir essa gnosis — essa sabedoria — o candidato está pronto para receber o sacramento secreto conhecido como redenção (apolytrosis; literalmente “libertação”).⁴⁹ Antes de atingir a gnosis, ele adorava o demiurgo, tomando-o, de forma equivocada, pelo verdadeiro Deus: agora, pelo sacramento da redenção, o candidato indica que foi libertado do poder do demiurgo. Nesse ritual dirige-se a ele, declarando sua independência e anunciando que não mais pertence à esfera de autoridade e julgamento do demiurgo,⁵⁰ mas àquilo que o transcende:

Eu sou um filho do Pai — o Pai que preexistia (...) meu ser provém Dele, que preexistia, e agora volto ao lugar de onde vim.⁵¹

Quais as implicações práticas — e políticas — dessa teoria religiosa? Consideremos como Valentino, ou um de seus iniciados, poderia responder à afirmação de Clemente de que o bispo governa a comunidade “como Deus governa o céu” — como mestre, rei, juiz e senhor. É possível que um deles respondesse ao bispo da seguinte maneira: “Afirma representar Deus, mas, na verdade, representa apenas o demiurgo, a quem serve e obedece cegamente. No entanto, estou além da esfera da autoridade dele — e, por isso, além da sua também!”

Irineu, como bispo, reconhecia o perigo que isso representava para a autoridade clerical. O ritual de redenção, que mudava de forma dramática a relação do iniciado com o demiurgo, modificava, ao mesmo tempo, sua relação com o bispo. Antes, o fiel aprendia a se submeter ao bispo “como ao próprio Deus”, pois, como lhe fora dito, o bispo governa, comanda e julga “no lugar de Deus”. Agora, porém, vê que essas restrições aplicam-se apenas a crentes ingênuos que ainda temem e servem o demiurgo.⁵² A gnosis não oferece nada além de justificativas teológicas para recusar-se a obedecer a bispos e padres! Os iniciados os veem, nesse momento, como “governantes e poderosos” que dominam a Terra em nome do demiurgo. Os gnósticos admitem que o bispo, como o demiurgo, exerce autoridade legítima sobre a maioria dos cristãos — que não são iniciados.⁵³ Entretanto, as demandas, advertências e ameaças do bispo, assim

como as do demiurgo, não podem mais atingir aquele que foi “redimido”. Irineu explica o efeito desse ritual:

Sustentam que atingiram uma altura além de todo o poder e, portanto, estão livres, em todos os aspectos, para agir como quiserem, não tendo nada a temer. Uma vez que devido à redenção (...) não podem ser apreendidos, ou mesmo percebidos, pelo juiz.⁵⁴

O candidato recebe de sua iniciação na gnosis uma relação totalmente nova com a autoridade espiritual. Agora ele sabe que a autoridade da hierarquia clerical provém do demiurgo — não do Pai. Quando um bispo como Clemente ordena ao fiel que “tema a Deus” ou “confesse que tem um Senhor”, ou quando Irineu adverte que “Deus julgará” o pecador, o gnóstico pode considerar isso uma tentativa de reafirmar as falsas afirmações de poder do demiurgo e de seus representantes na Terra sobre os fiéis. Em todas as asserções tolas do demiurgo, “Eu sou Deus e não existe outro”, o gnóstico pode perceber a reivindicação feita pelo bispo para exercer o poder exclusivo sobre a comunidade. Nessa advertência, “Eu sou um Deus ciumento”, o gnóstico pode reconhecer o ciúme do bispo daqueles que estão para além de sua autoridade. O bispo Irineu, por sua vez, ironiza o estilo torturante e sedutor:

Se alguém a eles se entrega como um pequeno cordeiro, e segue sua prática e redenção, se tornará tão envaidecido(...) que andará de forma exuberante e ostentando arrogância, com todo o ar pomposo de um galo!⁵⁵

Tertuliano encontra a causa dessa arrogância no exemplo de seu mestre Valentino que, como diz, recusou-se a se submeter à autoridade superior do bispo de Roma. Por que razão? Segundo Tertuliano, Valentino queria tornar-se bispo, mas quando outro homem foi escolhido em seu lugar, foi tomado de inveja e ambição frustrada, retirando-se da igreja para fundar um grupo rival próprio.⁵⁶

Poucos historiadores acreditam na história de Tertuliano. Em primeiro lugar, segue o debate típico contra a heresia, pois sustenta

que a inveja e a ambição desviaram os hereges da verdadeira fé. Segundo, cerca de vinte anos após o suposto incidente, os seguidores de Valentino consideravam-se membros da igreja e resistiram de forma indignada às tentativas dos ortodoxos de expulsá-los.⁵⁷ Isso sugere que os ortodoxos, não os hereges, iniciaram a ruptura.

No entanto, a história de Tertuliano, mesmo — talvez de modo específico — não sendo verdadeira, ilustra o que muitos cristãos perceberam como um dos perigos da heresia: encoraja a insubordinação à autoridade clerical. E, aparentemente, os ortodoxos tinham razão. O bispo Irineu relata que os seguidores de Valentino “reuniam-se em encontros não autorizados”⁵⁸ — ou seja, em associações que ele, como bispo, não podia entrar. Nessas reuniões tentavam levantar dúvidas nas mentes dos ouvintes: os ensinamentos da igreja realmente lhes satisfaziam ou não?⁵⁹ Os sacramentos realizados pela igreja — batismo e eucaristia — proporcionavam uma iniciação completa na fé cristã ou eram só o primeiro passo?⁶⁰ Os membros do pequeno círculo sugeriram que os ensinamentos públicos dos bispos e dos padres eram apenas doutrinas elementares. Afirmavam, por sua vez, oferecer mais — os mistérios secretos, os ensinamentos mais elevados.

A controvérsia ocorreu no exato momento em que, no início, formas diversas de liderança eclesiástica abriram caminho para uma hierarquia não unificada do ofício na igreja.⁶¹ Pela primeira vez, determinadas comunidades cristãs estavam organizadas em uma ordem estrita de “graus” hierárquicos de bispos, padres, diáconos e leigos. Em muitas igrejas o bispo emergia, pela primeira vez, como “monarca” (“governante único”, textualmente). E reivindicava, cada vez mais, o poder de agir como quem impõe a ordem e julga os chamados “leigos”. Certos movimentos gnósticos conseguiriam apresentar resistência a esse processo? Poderiam os gnósticos posicionar-se entre os críticos que se opunham ao desenvolvimento da hierarquia eclesiástica? As evidências de Nag Hammadi sugerem que sim. Observaremos antes como o autor do Apocalipse de Pedro ridiculariza as afirmações dos membros da hierarquia da igreja:

Outros (...) além dos nossos (...) autodenominam-se bispos e também diáconos, como se tivessem recebido autoridade de Deus

(...) Essas pessoas são canais secos.⁶²

O Tratado Tripartido, escrito por um seguidor de Valentino, compara os gnósticos, “filhos do Pai”, com os não iniciados, gerados pelo demiurgo.⁶³ Os filhos do Pai, diz, reúnem-se como iguais, desfrutando amor recíproco, ajudando uns aos outros de forma espontânea. Mas os descendentes do demiurgo — os cristãos comuns — “queriam mandar uns nos outros, rivalizando-se na sua vã ambição”; envaidecidos com a “luxúria do poder”, “imaginando, cada um, ser superior aos outros”.⁶⁴

Se os cristãos gnósticos criticavam o desenvolvimento da hierarquia eclesiástica, como podiam, eles mesmos, constituir uma organização social? Se rejeitavam o princípio de classes, insistindo na igualdade entre si, como poderiam reunir-se? Irineu conta-nos sobre a prática de um grupo que conhecia de sua congregação em Lyon — o grupo conduzido por Marco, um discípulo de Valentino.⁶⁵ Cada membro do grupo fora iniciado: isso significava que cada um deles havia sido “libertado” do poder do demiurgo. Por essa razão, ousavam encontrar-se sem a autoridade do bispo, a quem tinham como porta-voz do demiurgo: o próprio Irineu! Cada iniciado assumia, também, ter recebido, pelo ritual de iniciação, o dom carismático da inspiração direta por meio do Espírito Santo.⁶⁶

Como os membros do círculo dos “pneumáticos” (“seres espirituais inflados pelo sopro divino”, literalmente) conduziam suas reuniões? Irineu menciona que todos os membros, no início, quando se encontravam, tiravam a sorte.⁶⁷ Quem fosse sorteado era indicado para o lugar de padre; outro oferecia o sacramento como bispo; outro, ainda, lia as escrituras para adoração e o restante dirigia-se ao grupo como profetas, oferecendo instruções espirituais extemporâneas. Quando se encontravam outra vez, tiravam a sorte de novo, para que as pessoas assumissem diferentes papéis a cada vez.

Essa prática criava, de forma eficaz, uma estrutura de autoridade muito diferente. Na época em que os cristãos ortodoxos discriminavam cada vez mais o clero do laicismo, o grupo de cristãos gnósticos demonstrava que, entre eles, recusavam-se a admitir distinções. Em vez de classificar os membros em “ordens” hierárquicas superior e inferior, seguiam o princípio de total

igualdade. Todos os iniciados, homens e mulheres, participavam da mesma forma quando tiravam a sorte; qualquer um podia ser escolhido como padre, bispo ou profeta. Além disso, como a cada encontro havia sorteio, mesmo as distinções estabelecidas pela sorte jamais poderiam se tornar “classes”. Por fim — o mais importante —, eles pretendiam, com essa prática, eliminar o elemento humano da escolha. Um observador do século XX pode assumir que os gnósticos deixavam esses assuntos entregues ao acaso, mas os gnósticos pensavam de forma diferente. Acreditavam que como Deus governava tudo no universo, tirar a sorte exprimia Sua escolha.

Essas práticas estimularam Tertuliano a atacar “o comportamento dos hereges”:

Quão frívolo, mundano, meramente humano isso é, sem seriedade, autoridade, ou disciplina, como se adapta à sua fé! Para começar, não se sabe quem é o catecúmeno nem quem é o fiel: todos têm igual acesso, ouvem da mesma forma, reagem da mesma maneira — mesmo os pagãos, caso apareça algum. (...) Também compartilham o beijo da paz com os que se aproximam, pois não se importam se tratam os assuntos de modo diferente, se estiverem reunidos para atacar a cidadela da verdade única. (...) São todos arrogantes (...) todos oferecem gnosis!⁶⁸

O princípio da igualdade de acesso, participação e reivindicações de conhecimento impressionavam Tertuliano. Mas percebia isso como evidência de que os hereges “subvertiam a disciplina”: a disciplina adequada, em seu ponto de vista, requeria certo grau de distinção entre os membros da comunidade. Tertuliano protesta, em especial, contra a participação de “mulheres entre os hereges”, que compartilhavam posições de autoridade com os homens: “Ensinam e estão engajadas em debates; exorcizam; curam”⁶⁹ — suspeita que possam até batizar, o que significava atuarem, também, como bispos!

Tertuliano também se opõe ao fato de que

as ordenações fossem administradas de modo pouco cuidadoso, caprichoso e mutável. Uma vez puseram noviços no ofício; em outra, pessoas ligadas ao emprego secular. (...) Em nenhum lugar

a promoção era mais fácil que no campo dos rebeldes, no qual o simples fato de estar presente era o principal serviço. Assim, hoje o bispo é um e amanhã outro; o diácono de hoje será o leitor de amanhã; hoje padre e leigo amanhã; pois mesmo ao leigo impõem as funções do sacerdócio!⁷⁰

Essa passagem admirável revela as distinções tidas, por Tertuliano, como essenciais para a ordem da igreja — entre cristãos iniciantes e os experientes; entre homens e mulheres; entre o clero profissional e as pessoas que se ocupavam dos empregos seculares; entre leitores, diáconos, padres e bispos — e, sobretudo, entre o clero e o laicismo. Os cristãos valentinianos, por outro lado, seguiam uma prática que garantia a igualdade de todos os participantes. Seu sistema não permitia a formação de hierarquia, nem “ordens” fixas no clero. As ocasiões para sentir inveja de outros eram minimizadas, pois todos os dias mudava o papel de cada indivíduo.

Como o bispo, que definia seu papel nos termos romanos tradicionais, como governante, mestre, juiz da igreja, respondia à crítica gnóstica? Irineu percebeu que, como bispo, encontrava-se diante de um dilema. Determinados membros de seu rebanho reuniam-se em sessões privadas longe de sua autoridade; Marco, líder automeado, ridicularizado por Irineu como “adepto de imposturas mágicas”,⁷¹ os iniciara nos sacramentos secretos e os encorajara a ignorar as advertências morais do bispo. Contra suas ordens, diz, comiam carne sacrificada aos ídolos; frequentavam com liberdade festivais pagãos e descumpriam os avisos de rigorosa abstinência sexual e monogamia.⁷² A maior afronta para Irineu era, em vez de desafiar o bispo de forma clara, responderem a seus protestos com argumentos teológicos diabolicamente inteligentes:

Somos chamados “não espirituais”, “comuns” e “eclesiásticos”. (...) Como não aceitamos suas alegações monstruosas, dizem que continuamos a viver de modo hebdomadário [nas regiões baixas], como se não pudéssemos elevar nossas mentes a coisas mais sublimes, nem compreender o que está no alto.⁷³

Irineu estava ultrajado com a afirmação de que, por serem espirituais, estavam libertados das restrições éticas que ele, um simples servo do demiurgo, queria, de forma ignorante, impingir-lhes.⁷⁴

Para defender a igreja contra teólogos de estilo próprio, Irineu percebeu que devia forjar armas teológicas. Acreditava que, se pudesse abolir o ensino herege de “outro Deus além do criador”, poderia destruir a possibilidade de ignorar ou desafiar — com fundamentos considerados teológicos — a autoridade da “única igreja católica” e de seu bispado. Como seus oponentes, Irineu admitia a correlação entre a estrutura da autoridade divina e da autoridade humana na igreja. Se Deus é um, então só pode haver uma igreja e apenas um representante de Deus na comunidade — o bispo.

Irineu declarou, portanto, que os cristãos ortodoxos deveriam acreditar acima de tudo que Deus — criador, Pai, senhor e juiz — é único. Advertiu que um Deus instituiu a igreja católica e que ele a “preside juntamente com os que exercitam a disciplina moral”.⁷⁵ No entanto, encontrou dificuldades para discutir teologia com os gnósticos: eles afirmavam concordar com tudo que Irineu dizia, mas este sabia que desconsideravam, em segredo, suas palavras como provenientes de alguém não espiritualizado. Sentiu-se, então, compelido a concluir seu tratado com um apelo solene de julgamento:

Deixe os que blasfemam contra o Criador (...) como [fazem] os valentinianos e os falsamente chamados “gnósticos” serem reconhecidos como representantes do Diabo por todos os que adoram a Deus. Através deles, o Diabo, mesmo agora (...) tem sido visto falando contra Deus, e diz que Deus preparou o fogo eterno para todo tipo de apostasia.⁷⁶

Contudo, poderíamos estar errados ao pensar que essa luta envolve apenas os membros de inspiração carismática que afirmam serem leigos, lutando contra uma hierarquia organizada, não espiritualizada de padres e bispos. Irineu indica, de forma clara, o oposto. Muitos daqueles que censurou por propagarem ensinamentos gnósticos eram membros eminentes da hierarquia da igreja. Irineu, certa vez, escreveu a Vítor, bispo de Roma, para adverti-lo acerca da

circulação de determinados escritos gnósticos entre suas congregações.⁷⁷ Considerou esses escritos especialmente perigosos, pois o autor, Florino, reivindicava o prestígio de ser padre. Irineu informou ainda a Vítor que esse padre também era, em segredo, um iniciado gnóstico. Ele avisou às suas congregações que “muitos acreditavam ser padres (...) mas não temiam o Deus supremo em seus corações (...) estavam cheios de orgulho de sua importância na comunidade”. Essas pessoas, explicou, eram gnósticas em segredo, que “faziam proezas diabólicas às escondidas, dizendo: ‘Ninguém nos vê’”.⁷⁸ Irineu deixa claro que tencionava expor os que agiam como cristãos ortodoxos, porém faziam parte, de maneira privada, de círculos gnósticos.

Como poderia o cristão comum saber a diferença entre os verdadeiros e os falsos padres? Irineu declara que aqueles que são ortodoxos seguiriam as linhas da sucessão apostólica:

Deve-se obedecer aos padres da igreja — ou seja (...) aos que estão na linha de sucessão dos apóstolos, pois receberam, ao mesmo tempo, a sucessão episcopal e o dom da verdade.⁷⁹

Os hereges, explicou, partiam de tradições comuns e encontravam-se sem a aprovação do bispo:

É preciso suspeitar dos que partem de linhas sucessórias primitivas e reúnem-se em qualquer lugar. Esses devem ser reconhecidos como hereges (...) ou como cismáticos (...) ou como hipócritas. Todos eles se desviaram da verdade.⁸⁰

Irineu profere um julgamento episcopal solene. Os gnósticos afirmam ter duas fontes de tradição, uma aberta e outra secreta. Irineu concorda, com ironia, que existem duas fontes de tradição — porém, declara, há um só Deus, apenas uma provém de Deus —: a recebida pela igreja por meio de Cristo e de seus apóstolos escolhidos; Pedro, em particular. A outra vem do Diabo — e remonta ao ensino gnóstico de Simão Mago, o arqui-inimigo de Pedro, que tentou comprar o poder espiritual dos apóstolos e obteve assim sua maldição. Pedro é o verdadeiro chefe da sucessão, por isso Simão

exemplifica a falsa sucessão dos hereges inspirada no demônio; ele é o “pai de todas as heresias”:

Todos aqueles que de alguma forma corrompem a verdade e prejudicam o ensino da igreja são discípulos e sucessores de Simão Mago da Samaria. (...) Propagam, de fato, o nome de Jesus Cristo como isca, mas introduzem, de várias maneiras, as impiedades de Simão (...) disseminando, a seus ouvintes, o veneno amargo e maligno da grande serpente (Diabo), o maior autor apóstata.⁸¹

Por fim, adverte que “alguns considerados ortodoxos”⁸² têm muito a temer no julgamento próximo a não ser que (esse é o principal ponto prático) se arrependam, repudiem o ensinamento do “outro Deus” e submetam-se ao bispo, aceitando a “disciplina imposta”⁸³ e administrada para salvá-los da danação eterna.

As convicções religiosas de Irineu significavam algo além de princípios políticos disfarçados? Ou, ao contrário, estava a política subordinada à crença religiosa? Qualquer uma das interpretações simplifica demais a questão. As convicções e posições religiosas de Irineu — como as de seus rivais gnósticos — influenciaram, de modo recíproco, umas às outras. Se determinados gnósticos opunham-se ao desenvolvimento da hierarquia na igreja, não devemos reduzir o gnosticismo a um movimento político erigido contra esse desenvolvimento. Os seguidores de Valentino partilhavam uma visão religiosa da natureza de Deus que consideravam incompatível com a direção emergente na Igreja católica — e por isso resistiram a ela. As convicções religiosas de Irineu, ao contrário, coincidiam com a estrutura da igreja que defendia.

Esse não é um caso único: podemos ver em toda a história do cristianismo como as várias crenças sobre a natureza de Deus continham inevitáveis e diferentes implicações políticas. Martinho Lutero, há mais de 1.300 anos, sentiu-se compelido por sua própria experiência religiosa e compreensão transformada de Deus a desafiar as práticas endossadas por seus superiores na Igreja católica e, por fim, rejeitou todo o sistema papal e clerical. George Fox, o visionário radical fundador do movimento quacre, ficou tocado por seu

encontro com a “luz interior” para denunciar toda a estrutura da autoridade puritana — legal, governamental e religiosa. Paul Tillich proclamou a doutrina de “Deus além de Deus” ao criticar tanto a Igreja católica quanto a protestante, e seus governos nacionalistas e fascistas.

Como a doutrina da ressurreição corporal de Cristo estabelece a estrutura inicial da autoridade clerical, a doutrina do “Deus único” confirma, para os cristãos ortodoxos, a instituição emergente de “um bispo” como monarca (“único governante”) da igreja. Não nos surpreende, então, descobrir como a descrição ortodoxa de Deus (como “Pai Todo-Poderoso”, por exemplo) serve para definir quem está incluído — e excluído — de participar do poder de padres e bispos.

CAPÍTULO 3 - DEUS PAI/DEUS MÃE

O DEUS DE ISRAEL, ao contrário das várias deidades contemporâneas no antigo Oriente Médio, não partilhava o poder com nenhuma divindade feminina, nem era marido ou amante deificado de nenhuma delas.¹ Ele com certeza não pode ser caracterizado por epítetos que não sejam masculinos: rei, senhor, mestre, juiz e pai.² Na verdade, a ausência de simbolismo feminino para Deus marca o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, contrastando, de forma acentuada, com as outras tradições religiosas do mundo, como as de Egito, Babilônia, Grécia e Roma, ou África, Índia e América do Norte, abundantes em simbolismo feminino. Os teólogos judeus, cristãos e islâmicos salientam, hoje, sem hesitar, que Deus não deve ser considerado de maneira sexual.³ No entanto, a linguagem usada para adorar e rezar, todos os dias, transmite uma mensagem diferente: quem, educado na tradição judaica ou cristã, não reteve a clara impressão de que Deus é masculino? Enquanto os católicos reverenciam Maria como mãe de Jesus, nunca a identificam como divina, de direito: se é “Mãe de Deus”, não é “Deus Mãe”, em posição igual à de Deus Pai!

O cristianismo acrescentou, é claro, o termo da trindade à descrição judaica de Deus. Ainda assim, das três “Pessoas” divinas, duas — o Pai e o Filho — são descritas em termos masculinos, e a terceira — o Espírito — sugere um termo grego neutro para a ausência de sexo no espírito, pneuma. Quem quer que investigue o início da história do cristianismo (o ramo conhecido como “patrística” — ou seja, o estudo dos “padres da Igreja”) estará preparado para a passagem final do Evangelho de Tomé.

Simão Pedro disse-lhes [aos discípulos]: “Deixem que Maria parta, pois as mulheres não são dignas da Vida.” Jesus respondeu: “Eu devo conduzi-la, para fazer dela um homem, pois ela também pode se tornar um espírito vivo, semelhante a vocês, homens. Assim, toda mulher que fizer dela mesma um homem

entrará no reino do céu.”⁴

Por mais estranho que pareça, isso expressa apenas o que a retórica religiosa assume: que os homens constituem o corpo legítimo da comunidade, enquanto as mulheres só podem participar quando se assemelham aos homens. Outros textos descobertos em Nag Hammadi apresentam uma diferença marcante entre as fontes “heréticas” e as ortodoxas: as fontes gnósticas utilizam, de modo constante, o simbolismo sexual para descrever Deus. Seria de esperar que esses textos expressassem a influência das tradições pagas arcaicas da Deusa Mae, porém, na maioria deles, a linguagem é especificamente cristã, e está relacionada de forma inequívoca à herança judaica. No entanto, em vez de descrever um Deus masculino e monístico, muitos desses textos falam de Deus como uma díade que abraça tanto elementos masculinos quanto femininos.

Um grupo de fontes gnósticas afirma ter recebido a tradição secreta de Jesus por meio de Tiago e Maria Madalena. Os membros desse grupo rezavam para ambas as divindades, Pai e Mae: “A vós, Pai, e por meio dele, a vós, Mae, os dois nomes imortais, Pais do ser divino, habitantes do céu, da humanidade, de nome poderoso...”⁵ Outros textos indicam que seus autores se perguntaram a quem um Deus, único, masculino, havia proposto: “Façamos o homem [Adão] à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gênesis 1:26). Como a narrativa do Gênesis prossegue dizendo que a humanidade foi criada “homem e mulher” (1:27), concluíram que Deus, de cuja imagem fomos feitos, também deve ter sido ambos — masculino e feminino, Pai e Mae.

Como esses textos caracterizam a Mae divina? A resposta não é simples, pois os próprios textos são bastante diversificados. Entretanto, podemos esboçar três caracterizações básicas. Em primeiro lugar, vários grupos gnósticos descrevem a Mae divina como parte de um casal original. Valentino, professor e poeta, apresenta de início a premissa de que Deus é, na essência, indescritível. Contudo, sugere que o divino possa ser imaginado como díade; e consiste, de um lado, no Inefável, no Profundo, no Pai primordial; e, de outro, na Graça, no Silêncio, no Ventre e na “Mae de Todos”.⁶ Valentino especula que o Silêncio é o complemento

apropriado do Pai, designando o primeiro como feminino e o último como masculino, devido ao gênero gramatical das palavras gregas. Prossegue a descrição de como o Silêncio recebe, como em um ventre, a semente da fonte Inefável; e cria todas as emanções do ser divino, alinhadas em pares harmônicos de energias masculinas e femininas.

Os seguidores de Valentino rezavam pedindo a ela proteção como Mãe, e como “Silêncio místico e eterno”.⁷ Por exemplo, Marco, o mágico, invoca-a como Graça (em grego, a palavra feminina *charis*)⁸. “Possa Ela, que existia antes de todas as coisas, incompreensível e indescritível Graça, preenchê-los, e aumentar em vocês o conhecimento que ela mesma possui.”⁸ Na celebração secreta da missa, Marco ensina que o vinho simboliza o sangue dela. Quando a taça de vinho é oferecida, reza para que a “Graça possa fluir”⁹ em todos que beberem dela. Marco, profeta e visionário, chamava a si próprio de “ ventre e receptáculo do Silêncio”¹⁰ (como ela é do Pai). As visões que recebeu do ser divino apareceram, segundo ele, na forma feminina.

Outro escrito gnóstico, intitulado Grande Anunciação, citado por Hipólito na sua Refutação de Todas as Heresias, explica a origem do universo, como segue: do poder do Silêncio surgiu “um grande poder, a Mente do Universo, que organiza todas as coisas, e é um homem (...) o outro (...) uma grande Inteligência (...) é uma mulher que gera todas as coisas”.¹¹ Seguindo o gênero das palavras gregas para “mente” (*nous*— masculino) e “inteligência” (*epinoia* — feminino), o autor explica que “se descobriu a dualidade (...)” desses poderes que estão reunidos em um só. “Isso é a Mente na Inteligência e são separáveis uma da outra, e ainda assim são uma só, encontradas em estado de dualidade.” Isso significa, como explica o professor gnóstico, que

existe em cada um [poder divino] em condição de latência (...) É um único poder dividido acima e abaixo; gerando a si mesmo, crescendo, procurando a si mesmo, encontrando a si mesmo, sendo mãe de si mesmo, pai de si mesmo, irmã de si mesmo, esposa de si mesmo, filha de si mesmo, filho de si mesmo — mãe, pai, unidade, uma fonte única de todo o ciclo da

existência.¹²

Como queriam os gnósticos que isso fosse entendido? Os diferentes professores discordavam. Alguns insistiam em que o divino deveria ser considerado másculo: feminino — o “grande poder masculino feminino”. Outros afirmam que os termos eram apenas metáforas, pois, na realidade, o divino não é feminino nem masculino.¹³ Um terceiro grupo sugere que é possível descrever a Fonte primordial em termos masculinos ou femininos, dependendo do aspecto que se queira enfatizar. Os defensores desses diversos pontos de vista concordam que o divino deve ser entendido como uma relação harmônica e dinâmica de opostos — uma concepção que pode estar próxima à visão oriental de yin e yang, mas continua a ser estranha ao judaísmo e ao cristianismo ortodoxo.

Uma segunda caracterização da Mãe divina descreve-a como o Espírito Santo. O Apócrifo de João relata como ele partiu após a crucificação com “grande pesar” e teve uma visão mística da Trindade. Enquanto João sofria, disse que

os [céus se abriram e toda a] criação [que está] abaixo do céu brilhou e [o mundo] estremeceu. [E tive medo, e] vi na luz (...) uma semelhança com múltiplas formas (...) e a semelhança tinha três formas.¹⁴

A pergunta de João, a visão responde: “Ele me disse, 'João, Jo[ã]o, por que duvida, e por que teme? (...) Eu sou aquele que [está com você] sempre. Eu [sou o Pai]; eu sou a Mãe; Eu sou o Filho.’”¹⁵ A descrição gnóstica de Deus — como Pai, Mãe e Filho — pode ser, em um primeiro momento, assustadora, mas, ao refletirmos, reconhecemos nela uma outra versão da Trindade. A terminologia grega para Trindade, que inclui um termo neutro (pneuma) para espírito, requer, na verdade, que a terceira “pessoa” da Trindade seja assexuada. Mas o autor do Livro Secreto tinha em mente o termo hebreu para espírito, ruah, uma palavra feminina; e conclui que a palavra feminina “pessoa” junto ao Pai e ao Filho deve ser a Mãe. O Livro Secreto prossegue na descrição da Mãe divina:

(...) (Ela é) (...) a imagem do invisível espírito virginal e perfeito (...) Ela tornou-se a Mãe de tudo, pois existia antes de todos eles, a mãe-pai [matropater]...¹⁶

No Evangelho dos Hebreus Jesus fala da mesma forma: “Minha Mãe, o Espírito.”¹⁷ E no Evangelho de Tomé Jesus compara seus pais terrestres, Maria e José, com o Pai divino — o Pai da Verdade — e sua divina Mãe, com o Espírito Santo. O autor interpreta uma fala intrigante de Jesus no Novo Testamento (“Quem não odeia seu pai e sua mãe não pode ser meu discípulo”) ao acrescentar “minha mãe (na Terra) [deu-me a morte], porém [minha] verdadeira [mãe] me deu a vida”.¹⁸ Desse modo, segundo o Evangelho de Filipe, quem se torna cristão ganha “pai e mãe”¹⁹ porque o Espírito (ruah) é a “Mãe de muitos”.²⁰

Um trabalho atribuído a Simão Mago, professor gnóstico, sugere um sentido místico para o Paraíso, onde começou a vida humana:

Assuma o Paraíso como o ventre; pois as Escrituras nos ensinam que essa é uma suposição verdadeira ao dizer: “Sou Aquele que te fez, desde o ventre de tua mãe” (Isaías 44:2) (...) Moisés (...) por meio de alegorias, declarou o Paraíso como sendo o ventre (...) e o Éden, a placenta...²¹

O rio que corre no Éden simboliza o umbigo, que nutre o feto. Simão afirma que o Êxodo, por conseguinte, significa a saída do ventre, e que a “travessia do mar Vermelho refere-se ao sangue”. Os gnósticos sethianos explicam que

o céu e a terra possuem uma forma semelhante ao ventre (...) e se (...) alguém quiser investigar isso, deixe-o examinar com cuidado o ventre grávido de qualquer criatura viva, e descobrirá a imagem do céu e da terra.²²

As evidências dessas concepções, declara Marco, vêm diretamente do “grito do recém-nascido”, um grito espontâneo de celebração da “glória do ser primordial, com o qual os poderes do céu estão em um harmonioso abraço”.²³

Se algumas fontes gnósticas sugerem que o Espírito constitui o elemento materno da Trindade, o Evangelho de Filipe faz uma sugestão radical similar sobre a doutrina desenvolvida depois com o nascimento da virgem. Mais uma vez, o espírito é Mãe e Virgem, a contrapartida — a parceira — do Pai Celestial: “E permitido pronunciar um mistério? O Pai de tudo que está unido à virgem que veio à Terra”²⁴ — ou seja, com o Espírito Santo descendo ao mundo. No entanto, como esse processo deve ser entendido de forma simbólica, e não literal, o Espírito permanece virgem. O autor prossegue explicando que “a existência de Adão se deve a duas virgens, o Espírito Santo e a terra virgem”, assim, “Cristo, por esse motivo, nasceu de uma virgem”²³ (ou seja, do Espírito). Mas o autor ridiculariza os cristãos que se referem, de forma equivocada, a Maria, mãe de Jesus, como Virgem Maria, como se ela o tivesse concebido sem a ajuda de José: “Eles não sabem o que dizem. Quando uma mulher concebeu por si mesma?”²⁶ Em vez disso, o nascimento virgem, argumenta, refere-se à misteriosa união de dois poderes divinos, o Pai de Todos e o Espírito Santo.

Além do Silêncio místico e eterno e do Espírito Santo, certos gnósticos sugerem uma terceira caracterização da Mãe divina: a Sabedoria. Aqui, a palavra grega feminina para “sabedoria”, sophia, traduz a palavra hebraica feminina, hokhmah. Os antigos intérpretes refletiram sobre o significado de determinadas passagens bíblicas — por exemplo, os dizeres, nos Provérbios, de que “Deus fez o mundo com Sabedoria”. Poderia a Sabedoria ser o poder feminino com o qual a criação de Deus foi “concebida”? Segundo um professor, o duplo significado do termo concepção — física e intelectual — sugere essa possibilidade: “A imagem do pensamento [ennoia] é feminina, pois (...) [ela] é o poder de concepção.”²⁷ O Apocalipse de Adão, descoberto em Nag Hammadi, fala do poder feminino que queria conceber por si mesmo:

(...) das nove Musas, uma se separou. Ela chegou ao alto de uma montanha e passou algum tempo ali sentada, pois desejava ficar sozinha apenas para se tornar andrógina. Ela realizou seu desejo, e engravidou desse desejo...²⁸

O poeta Valentino utiliza esse tema para contar um mito famoso sobre a Sabedoria: ao desejar conceber por si própria, sem a ajuda masculina, ela obteve êxito, e tornou-se o “grande poder criativo, origem de todas as coisas”, chamada, quase sempre, Eva, “Mãe de todos os seres vivos”. Como seu desejo violava a união harmoniosa dos opostos intrínsecos dos seres criados na natureza, seu produto era defeituoso e foi abortado.²⁹ Isso dá origem, segundo Valentino, ao terror e ao sofrimento que prejudica a existência humana.³⁰ Para moldar e organizar a criação, a Sabedoria gerou o demiurgo, o Deus criador de Israel, como seu agente.³¹

A Sabedoria, então, possui várias conotações nas fontes gnósticas. Além de ser a “primeira criadora universal”,³² que gera todas as criaturas, ela também ilumina os seres vivos e os torna sábios. Os seguidores de Valentino e Marco, por essa razão, rezavam para a Mãe como “Silêncio eterno e místico” e à “Graça, Ela que existia antes de todas as coisas” e à “Sabedoria incorruptível”³³ pelo conhecimento (gnosis). Outros gnósticos atribuem a ela os benefícios recebidos por Adão e Eva no Paraíso. Primeiro, ela ensinou-os a autoconsciência; segundo, guiou-os para encontrar alimentos; terceiro, ajudou na concepção de seu terceiro e quarto filhos, que eram, segundo o relato, seu terceiro filho, Seth, e sua primeira filha, Norea.³⁴ Mais ainda: quando o criador se irritou com a raça humana,

porque não o adoravam ou honravam como Pai e Deus, enviou-lhes uma enchente, para destruir a todos. Contudo, a Sabedoria opôs-se a ele (...) e Noé e sua família foram salvos na arca com a ajuda do raio de luz proveniente dela, pelo qual o mundo foi repovoado com a humanidade.³⁵

Outro texto recém-descoberto em Nag Hammadi, o Trimorphic Protennoia (textualmente, o “Pensamento Primordial de Formação Tripla”), celebra os poderes femininos do Pensamento, da Inteligência e do Presságio. O texto começa com as palavras de uma figura divina:

[Eu] sou [Protennoia, o] Pensamento que [habita] na [luz].
(...) [aquela que existe] antes de Tudo (...) vivo em todas as

criaturas. (...) Eu sou o Invisível dentro do Todo.³⁶

Ela continua: “Sou a percepção e o conhecimento, expressos na Voz através do Pensamento. [Eu] sou a verdadeira Voz. Eu solto a voz em todos, e eles sabem que uma semente os habita.”³⁷ A segunda seção, narrada por uma segunda figura divina, começa com as palavras

Eu sou a Voz (...) [Sou] eu [que] falo em todas as criaturas (...) Venho agora pela segunda vez com aparência feminina, e falei a eles. (...) Revelei a mim mesma no Pensamento da imagem de minha masculinidade.³⁸

A voz explica depois:

Eu sou andrógina. [Sou a Mãe e] o Pai, pois [eu copulei] comigo mesma (...) [e com aqueles que] me [amam] (...) Eu sou o Ventre [que dá forma] a Todos (...) Eu sou Me [iroth]ea, a glória materna.³⁹

Ainda mais surpreendente é o poema gnóstico intitulado Trovão, Mente Perfeita. Esse texto contém uma revelação feita por um poder feminino:

Eu sou a primeira e a última. Sou a honrada e a escorraçada. Sou a prostituta e a santa. Sou a esposa e a virgem. Sou (a mãe) e a filha. (...) Sou aquela cujo casamento é grandioso, mesmo não tendo marido. (...) Eu sou o conhecimento, e a ignorância. (...) Eu sou desavergonhada; sou envergonhada. Eu sou a força e sou o medo. (...) Sou tola, e sou sábia. (...) Sou ateia, e sou aquela cujo deus é grande.⁴⁰

O que implica o uso de tal simbolismo para a compreensão da natureza humana? Certo texto, ao descrever a Fonte divina como “poder bissexual”, prossegue dizendo que “o que ganhou existência a partir desse poder — ou seja, a humanidade, sendo única — revelou ser duas: um ser masculino-feminino que traz em si o feminino”.⁴¹ Isso se refere à história do “nascimento” de Eva da costela de Adão

(de modo que Adão, sendo único, “revelou ser dois”, um andrógino que “traz dentro de si o feminino”. Entretanto, essa referência à história da criação no Gênesis 2 (uma narrativa que inverte o processo biológico do nascimento, e atribui, desse modo, ao homem a função criadora da mulher) é incomum nas fontes gnósticas. Escritores gnósticos, com mais frequência, referem-se à primeira narrativa da criação no Gênesis 1:26-27 (“Deus disse, façamos o homem [Adão] à nossa imagem e semelhança (...) à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou”). Os rabinos em épocas talmúdicas conheciam uma versão grega da passagem que sugeria ao rabbi Samuel bar Nachman, influenciado pelo mito da androginia de Platão, que

quando o Santo (...) criou, primeiro, a humanidade, criou-a com duas faces, dois aparelhos genitais, quatro braços e pernas, de costas um para o outro. Então, dividiu Adão em dois, e fez duas costas, uma para cada lado.⁴²

Alguns gnósticos adotaram essa ideia, ensinando que o Gênesis 1:26-27 narrava uma criação andrógina. Marco (cuja oração para a mãe foi citada acima) não apenas conclui desse relato que Deus é uma díade (“Façamos a humanidade”), mas também que a “humanidade, constituída segundo a imagem e semelhança de Deus (Pai e Mãe), era masculino-feminina”.⁴³ Teódoto (ca. 160), seu contemporâneo gnóstico, explica que as palavras “à imagem de Deus ele os criou, homem e mulher ele os criou” significam que “os elementos masculino e feminino, juntos, constituem a melhor produção da Mãe, Sabedoria”.⁴⁴ As fontes gnósticas que descrevem Deus como uma díade, cuja natureza inclui elementos masculinos e femininos, quase sempre fornecem descrições semelhantes da natureza humana.

Contudo, todas as fontes citadas anteriormente — evangelhos secretos, revelações e ensinamentos místicos — estão entre os excluídos da seleta lista que constitui a coleção do Novo Testamento. Cada um dos textos secretos reverenciados pelo grupo gnóstico foi omitido da coletânea canônica, e classificado de herege pelos chamados cristãos ortodoxos. Na época em que terminou a seleção

dos vários escritos — talvez no fim do ano 200 —, quase todas as imagens retóricas femininas para Deus haviam desaparecido da tradição cristã ortodoxa.

Qual a razão para essa total rejeição? Os próprios gnósticos perguntaram aos adversários cristãos e refletiram sobre esse fato entre si. Alguns chegaram à conclusão de que o Deus de Israel iniciou a polêmica que seus seguidores realizaram em seu nome. Esse criador era um desdobramento, argumentaram, puramente instrumental do poder criado pela Mãe para administrar o universo, mas sua auto concepção era bem mais grandiosa. Diziam que ele acreditava ter feito tudo por si só, mas que, na realidade, criara o mundo porque sua Mãe, a Sabedoria, “infundiu-o de energia” e implantou nele suas ideias. Mas ele foi tolo, agiu de modo inconsciente, sem perceber que suas ideias provinham dela; “era até ignorante sobre sua própria Mãe”.⁴⁵ Os seguidores de Valentino sugeriram que a própria Mãe encorajou o Deus de Israel a pensar que estava agindo de maneira autônoma, porém, como explicam, “porque era tolo e ignorava sua Mãe, teria dito: ‘Eu sou Deus; não há outro além de mim’”.⁴⁶ De acordo com certo relato, o criador entristeceu sua Mãe ao criar seres inferiores, então ela o deixou só e retirou-se para regiões superiores do céu. “Como ela havia partido, ele se imaginou o único ser existente; e, portanto, declarou: ‘Sou um Deus ciumento, e não há outro além de mim.’”⁴⁷ Outros concordam em atribuir-lhe motivo mais pernicioso — o ciúme. Segundo o Livro Secreto de João:

(...) ele disse (...) “Eu sou um Deus ciumento, e não há nenhum outro senão eu.” Mas ao anunciar isso indicou aos anjos (...) a existência de outro Deus; pois se não houvesse outro, de quem teria ciúme? (...) Então a mãe começou a ficar angustiada.⁴⁸

Outros declararam que sua Mãe recusou-se a tolerar tal pretensão:

[O criador], ao se tornar um espírito arrogante, vangloriou-se de todas as coisas que estavam abaixo dele, e exclamou: “Eu sou o Pai, e Deus, e não há ninguém acima de mim.” Mas sua mãe, ouvindo-o falar desse modo, gritou com ele: “Não minta,

Nesses textos gnósticos, o criador é, com frequência, castigado por sua arrogância — quase sempre por um poder feminino superior. Segundo a Hipóstase dos Arcontes, descoberta em Nag Hammadi, a mãe e a filha discutiram quando

ele se tornou arrogante, ao dizer: “Sou eu o Deus, e não há outro além de mim.” (...) E uma voz surgiu das alturas do reino do poder absoluto, dizendo: “Você está errado, Samuel” [que quer dizer “deus dos cegos”]. E ele disse: “Se existe algo além de mim, deixe que apareça para mim!” E Sofia (“Sabedoria”), imediatamente, estendeu o dedo e introduziu luz na matéria, e ela o seguiu até a região do Caos. (...) Ele disse mais uma vez a seus frutos: “Eu sou o Deus da Totalidade.” E Vida, filha da Sabedoria, gritou; e disse a ele: “Você está errado, Saldas!”⁵⁰

O professor gnóstico Justino descreve o choque, o terror e a angústia do Senhor “quando ele descobriu que não era o Deus do universo”. O choque, aos poucos, fez com que se questionasse e, por fim, aceitasse com prazer o que a Sabedoria lhe ensinara. O professor conclui: “Esse é o sentido dos dizeres ‘O medo do Senhor é o início da Sabedoria’”.⁵¹

No entanto, tudo isso são explicações míticas. Podemos encontrar alguma razão histórica verdadeira para justificar que os escritos gnósticos tenham sido suprimidos? Isso suscita uma questão muito maior: por que meios e razões certas ideias foram classificadas como hereges e outras como ortodoxas, no início do século III? Talvez encontremos um indício da resposta se investigarmos se os cristãos gnósticos sofriam alguma consequência prática e social de sua concepção de Deus — e da humanidade — que incluísse o elemento feminino. Aqui, a resposta é clara: sim.

O bispo Irineu observa, alarmado, que as mulheres, de modo especial, são atraídas para os grupos hereges. “Mesmo em nosso próprio distrito no vale do Ródano”, admite, o professor gnóstico Marco atraiu “muitas mulheres tolas” de sua própria congregação, inclusive a mulher de um dos diáconos de Irineu.⁵² Declarando estar,

ele mesmo, em estado de perplexidade para explicar a atração exercida pelo grupo de Marco, oferece apenas uma explicação: que o próprio Marco era um sedutor de inteligência diabólica, um mágico que combinava afrodisíacos especiais para “enganar, vitimar e corromper” suas presas. Ninguém sabe se suas acusações tinham bases factuais. Mas, quando descreve as técnicas de sedução de Marco, Irineu indica que está falando de forma metafórica. Primeiro, diz ele, porque Marco “dirige-se a elas com palavras tão sedutoras” como em suas orações para a Graça, “Ela que existia antes de todas as coisas”,⁵³ e para a Sabedoria e o Silêncio, elementos femininos do ser divino. Segundo, Marco seduzia mulheres “fazendo-as profetizar”⁵⁴ — o que lhes era estritamente proibido na igreja ortodoxa. Quando iniciava uma mulher, Marco concluía a oração de iniciação com as palavras “Olhe, Graça veio até você; abra sua boca, e profetize”.⁵⁵ Então, como descreve o bispo, de forma indignada, “a vítima iludida por Marco (...), sem pudor, falava algumas coisas sem sentido”, e daí em diante se considerava um profeta! O pior, segundo Irineu, era Marco convidar as mulheres a agir como padres na celebração, com ele, da eucaristia: “estendia o cálice para uma mulher”⁵⁶ fazer a oferenda da eucaristia e pronunciar as palavras da consagração.

Tertuliano também se sente ofendido diante desses atos dos cristãos gnósticos:

Essas hereges — como são audaciosas! Não têm modéstia; são corajosas o suficiente para ensinar, para participar de debates, para fazer exorcismos, curar e até mesmo batizar!⁵⁷

Tertuliano dirigiu outro ataque contra “aquela víbora”⁵⁸ — uma professora que dirigia uma congregação no Norte da África. Ele mesmo concordou com o que chamou de “preceitos da disciplina eclesiástica sobre as mulheres”, que especificavam:

As mulheres não podem falar na igreja, tampouco é permitido ensinar, batizar, nem mesmo oferecer [a eucaristia], reivindicar para si a participação em qualquer função masculina — sem mencionar o ofício de padre.⁵⁹

Um dos principais alvos de Tertuliano, o herege Marcião, tinha, de fato, escandalizado seus contemporâneos ortodoxos ao indicar mulheres, nas mesmas bases que os homens, como padres e bispos. A professora gnóstica Marcellina viajou para Roma a fim de representar o grupo carpocraciano,⁶⁰ que alegava ter recebido o ensinamento secreto de Maria, Salomé e Marta. Os montanistas, um círculo profético radical, honrava duas mulheres, Prisca e Maximilla, como fundadoras do movimento.

Nossa evidência, então, indica uma correlação patente entre a teoria religiosa e a prática social.⁶¹ Entre os grupos gnósticos e os valentinianos, as mulheres eram consideradas iguais aos homens; algumas eram reverenciadas como profetas; outras agiam como professoras, evangelistas viajantes, curandeiras, padres, talvez até bispos. Essa observação geral não é, entretanto, universalmente aplicável. Ao menos três círculos hereges que mantinham uma imagem masculina de Deus incluíam mulheres que assumiam posições de liderança: os marcionistas, os montanistas e os carpocracianos. Contudo, a partir do ano 200 não temos evidências de mulheres assumindo papéis proféticos, sacerdotais e episcopais nas igrejas ortodoxas.

Isso é um desenvolvimento extraordinário, se considerarmos que nos seus primeiros anos o movimento cristão mostrou ter uma abertura extraordinária para a mulher. O próprio Jesus violou a convenção judaica ao falar abertamente com as mulheres, e as incluía entre os seus companheiros. Até mesmo Lucas, no Novo Testamento, conta a resposta de Jesus quando Marta, sua anfitriã, reclama por estar fazendo sozinha todo o trabalho de casa enquanto Maria estava sentada escutando-o: “Não se importa por minha irmã me deixar servindo só? Diga-lhe, então, para ajudar-me.” Mas, em vez de apoiá-la, Jesus repreende Marta por ficar tão ansiosa com isso, e declara que “uma só coisa é necessária: Maria escolheu uma boa parte, que não lhe será tirada”.⁶² Dez a vinte anos após a morte de Jesus, certas mulheres tinham posição de liderança em grupos cristãos locais; agiam como profetas, professoras e evangelistas. O professor Wayne Meeks sugere que, na iniciação ao cristianismo, quem presidia o ritual anunciava que “em Cristo (...) não há homens

e mulheres”.⁶³ Paulo cita essas palavras e endossa a atividade de mulheres que reconhece como diáconos e companheiras de trabalho; até cumprimenta uma delas, aparentemente um apóstolo ilustre, em posição mais elevada que a dele no movimento.⁶⁴

No entanto, Paulo também exprime ambivalência em relação às implicações práticas da igualdade na humanidade. Ao discutir a atividade pública das mulheres nas igrejas, ele argumenta a partir de sua concepção — seguindo a tradição judaica — de um Deus masculino, monístico, por uma hierarquia de subordinação social estabelecida de forma divina: como Deus tem autoridade sobre Cristo, declara, citando o Gênesis 2-3, também o homem tem autoridade sobre a mulher:

(...) um homem (...) é a imagem e glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem. (Pois o homem não foi tirado da mulher; mas a mulher do homem. E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem.)⁶⁵

Enquanto Paulo reconhecia as mulheres como iguais “em Cristo” e permitia maior variedade de atividades que as congregações judaicas tradicionais, não conseguia defender sua igualdade em termos políticos e sociais. Essa ambivalência abriu caminho para as declarações encontradas em I Coríntios 14:34, escritas por Paulo ou incluídas por outra pessoa: “(...) as vossas mulheres estejam caladas nas igrejas; porque não lhes é permitido falar, mas estejam submissas (...) Porque é vergonhoso que as mulheres falem na igreja.”

Essas atitudes contraditórias em relação à mulher refletem um momento de transição social, assim como a diversidade de influências culturais das igrejas dispersas em todo o mundo conhecido.⁶⁶ Na Grécia e na Ásia Menor, as mulheres participavam com os homens dos cultos religiosos, sobretudo nos cultos à Grande Mãe e à deusa egípcia Ísis.⁶⁷ Enquanto o papel principal estava reservado aos homens, as mulheres participavam nos serviços e nas profissões. Ocupavam-se da educação, das artes e de profissões como a medicina. No Egito, as mulheres atingiram, por volta do século I d.C., um estado de emancipação social, política e legal relativamente avançado. Em Roma, as formas de educação mudaram, em torno de

200 a.C., para oferecer, a algumas crianças da aristocracia, o mesmo currículo para meninas e meninos. Duzentos anos depois, no início da era cristã, as formas de casamento romano, patriarcais e arcaicas, estavam, cada vez mais, dando lugar a uma nova forma legal de laço, com votos voluntários e mútuos entre um homem e uma mulher. O estudioso francês Jérôme Carcopino, em uma discussão intitulada “Feminismo e Desmoralização”, explica que por volta do século II d.C. as mulheres da classe alta quase sempre insistiam em “viver sua própria vida”.⁶⁸ Os satiristas do sexo masculino reclamavam de sua agressividade nas discussões sobre literatura, matemática e filosofia, e ridicularizavam seu entusiasmo em escrever poemas, peças e música.⁶⁹ Sob o Império,

as mulheres estavam, em toda parte, envolvidas em negócios, vida social, teatros, eventos esportivos, concertos, festas, viagens — com ou sem os maridos. Participavam de toda uma variedade de atletismo, empunhavam armas e iam para a batalha...⁷⁰

e fizeram importantes incursões na vida profissional. As mulheres das comunidades judaicas, em contrapartida, foram excluídas da participação ativa na adoração pública, na educação e na vida social e política fora da família.⁷¹

No entanto, apesar de tudo isso, e das atividades públicas anteriores das mulheres cristãs, a maioria das igrejas cristãs do século II seguiu grande parte da classe média ao se opor à igualdade, cujo principal suporte eram os ricos e os círculos que chamaríamos de boêmios. Em torno do ano 200, a maioria das comunidades cristãs endossou a pseudo-carta de Paulo a Timóteo como sendo canônica, uma carta que enfatiza (e exagera) o elemento antifeminino do ponto de vista de Paulo: “Que a mulher aprenda em silêncio com toda a sujeição. Não permito que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre os homens; mas que esteja em silêncio.”⁷² Os cristãos ortodoxos também aceitaram as cartas de Paulo aos colossenses e aos efésios, que ordenam as mulheres a “serem em tudo sujeitas a seus maridos”.⁷³

Clemente, bispo de Roma, escreve em sua carta à indisciplinada igreja em Corinto que as mulheres devem “permanecer

submetidas”⁷⁴ a seus maridos. Enquanto nos primórdios do cristianismo homens e mulheres sentavam juntos para adorar, na metade do século II — no exato momento da luta entre gnósticos e cristãos — as comunidades ortodoxas começaram a adotar o costume das sinagogas, segregando homens e mulheres.⁷⁵ No fim desse mesmo século, a participação das mulheres na adoração estava condenada, de forma explícita: os grupos nos quais continuavam a ter liderança foram classificados de hereges.

Qual a razão dessa mudança? O estudioso Johannes Leipoldt sugere que o influxo de muitos judeus helenizados no movimento influenciou a igreja na direção das tradições judaicas, porém, admite, “isso é apenas uma tentativa de explicar a situação: a própria realidade é a única coisa certa”.⁷⁶ O professor Morton Smith assinala que a mudança pode ser resultado da ascensão do cristianismo na escala social — da classe baixa para a média. Observa que na classe baixa, na qual todo trabalho era necessário, era permitido às mulheres executar quaisquer serviços que pudessem (por isso, atualmente, no Oriente Médio, apenas mulheres de classe média usam véu).

Ambos os textos, ortodoxo e gnóstico, indicam que essa questão tornou-se uma explosiva controvérsia. Os antagonistas de ambos os lados recorreram à técnica polêmica de escrever literatura originária, comprovadamente, da época dos apóstolos, e de professar as concepções dos apóstolos originais sobre o assunto. Como observamos antes, o Evangelho de Filipe fala da rivalidade entre os discípulos homens e Maria Madalena, nele descrita como a companheira mais íntima de Jesus e o símbolo da Sabedoria divina:

(...) e a companheira [do Salvador é] Maria Madalena. [Mas Cristo a amava] mais que a [todos] os discípulos e costumava beijá-la [com frequência] na [boca]. O restante [dos discípulos ficava ofendido com isso (...)]. Eles lhe disseram: “Por que você a ama mais que a todos nós?” O Salvador respondeu e disse: “Por que eu não amo vocês mais do que [eu a amo]?”⁷⁷

O Diálogo do Salvador não apenas inclui Maria Madalena entre um dos discípulos escolhidos para receber o ensinamento especial, como

também a glorifica acima dos outros dois, Tomé e Mateus: “(...) ela falou como uma mulher que compreendera Tudo.”⁷⁸

Outros textos secretos utilizam a figura de Maria Madalena para sugerir que a atividade das mulheres questionava os líderes da comunidade ortodoxa, de quem Pedro era o porta-voz. O Evangelho de Maria relata quando os discípulos, desmoralizados e aterrorizados após a crucificação, pediram a Maria para encorajá-los contando-lhes o que o Senhor lhe dissera em segredo, e ela concorda e lhes fala, até que Pedro, furioso, pergunta: “Ele realmente falou em particular com uma mulher, (e) não abertamente conosco? Devemos todos mudar de posição e ouvi-la? Ele a preferia a nós?” Aflita com sua fúria, Maria responde: “Meu irmão Pedro, o que pensas? Crês que eu mesma inventei essas coisas no meu coração, e que esteja mentindo sobre o Salvador?” Levi interrompe nesse momento para mediar a discussão: “Pedro, você sempre foi exaltado. Agora o vejo debatendo com uma mulher como adversários. Mas se o Salvador a tornou digna, quem é você, de fato, para rejeitá-la? Com certeza, o Salvador a conhecia muito bem. Eis por que a amava mais do que a nós.”⁷⁹ Então os outros concordaram em aceitar os ensinamentos de Maria e, encorajados por suas palavras, partiram para pregar. Outra discussão entre Pedro e Maria ocorre em Pistis Sophia (“Fé de Sabedoria”). Pedro reclama que Maria está dominando a conversa com Jesus e desviando a prioridade, de direito, dele e de seus irmãos apóstolos. Ele pressiona Jesus a fazê-la calar-se e é rapidamente repreendido. Mais tarde, entretanto, Maria admite a Jesus que tem dificuldade em se atrever a lhe falar livremente, pois, em suas palavras, “Pedro me faz hesitar; tenho medo dele, porque ele odeia a raça das mulheres”.⁸⁰ Jesus responde que aquele que o Espírito inspira está investido, de forma divina, a falar, seja homem ou mulher.

Os cristãos ortodoxos retaliaram com cartas e diálogos, supostamente “apostólicos”, em oposição a esse ponto. Os exemplos mais famosos são, é claro, as pseudocartas de Paulo citadas anteriormente. Em Timóteo 1 e 2, assim como em Colossenses e Efésios, “Paulo” insiste em que as mulheres sejam subordinadas aos homens. A carta a Tito, em nome de Paulo, dirige a escolha de bispos em termos que excluem totalmente a consideração às mulheres. De forma literal e em sentido figurado, os bispos são a figura paterna

para a congregação. Ele deve ser um homem cuja mulher e filhos sejam “submissos [a ele] de todas as maneiras”; isso prova sua habilidade em manter “A igreja de Deus”⁸¹ em ordem e seus membros subordinados de maneira adequada. Antes do final do século II, a Ordem Apostólica da Igreja apareceu nas comunidades ortodoxas. Nela, os apóstolos são representados discutindo questões controversas. Na presença de Maria e Marta, João diz:

Quando o Mestre abençoou o pão e o cálice e fez o sinal com as palavras, “Este é o meu corpo e o meu sangue”, ele não o ofereceu às mulheres que estavam conosco. Marta disse: “Ele não ofereceu a Maria porque a viu rindo.” Maria disse: “Não estou mais rindo; nos disse ele antes, enquanto ensinava: ‘Vossa fraqueza será redimida pela força.’”⁸²

Mas seu argumento falhou; os discípulos homens concordam que, por essa razão, nenhuma mulher podia se tornar padre.

Podemos ver, então, dois padrões bem diferentes de atitude sexual emergindo nos círculos ortodoxos e gnósticos. De modo mais simples, muitos cristãos gnósticos correlacionam sua descrição de Deus em termos tanto masculinos quanto femininos, com a descrição complementar da natureza humana. Com frequência, referem-se à narrativa da criação no Gênesis 1, que sugere uma criação humana igual ou andrógina. Os cristãos gnósticos quase sempre assumem os princípios de igualdade entre homens e mulheres nas estruturas sociais e políticas de suas comunidades. O padrão ortodoxo é bastante diferente: descreve Deus em termos exclusivamente masculinos e refere-se de forma característica ao Gênesis 2 para descrever como Eva foi criada a partir de Adão, para satisfazê-lo. Como na concepção gnóstica isso se traduz em prática social: no fim do século II, a comunidade ortodoxa passou a aceitar a dominação dos homens sobre as mulheres como ordem de prescrição divina, não apenas para a vida social e familiar, mas também nas igrejas cristãs.

No entanto, existem exceções a esses padrões. Os gnósticos não são unânimes na confirmação das mulheres — nem existe unanimidade entre os ortodoxos para denegri-las. Certos textos gnósticos falam, de forma inegável, do ser feminino com desprezo. O

Livro de Tomé, o Contendor dirige-se aos homens com o aviso “Amaldiçoados sejam aqueles que amam a intimidade com as mulheres e se poluem em relações sexuais com elas!”.⁸³ A Paráfrase de Shejit, também de Nag Hammadi, descreve o horror da Natureza, que “virou sua vagina escura e lançou dela o poder do fogo, que estava nela desde o princípio pela prática da escuridão”.⁸⁴ Segundo o Diálogo do Salvador, Jesus adverte seus discípulos a “orar em um lugar onde não haja mulheres” e a “destruir os trabalhos das mulheres...”.⁸⁵

Ainda assim, em cada um desses casos o alvo não é a mulher, mas o poder da sexualidade. No Diálogo do Salvador, por exemplo, Maria Madalena, louvada como “a mulher que compreendia Tudo”, está entre os três discípulos que receberam os mandamentos de Jesus: ela, junto com Judas e Mateus, rejeitou “os trabalhos das mulheres” — ou seja, aparentemente, as atividades de relação sexual e procriação.⁸⁶ Essas fontes mostram que alguns extremistas do movimento gnóstico concordam com determinadas feministas radicais que insistem, hoje, em que apenas as que renunciam à atividade sexual podem alcançar a igualdade com os homens e a grandeza espiritual.

Outras fontes gnósticas refletem o pressuposto de que a condição de um homem é superior à de uma mulher. Isso não nos surpreende; como a linguagem provém da experiência social, qualquer um desses escritores, homem ou mulher, romano, grego, egípcio ou judeu, teria aprendido essa lição elementar com sua experiência social. Alguns gnósticos, ao concluir que o homem supera a mulher na existência comum, assim como o divino supera o humano, transformam os termos em metáfora. A enigmática frase atribuída a Jesus no Evangelho de Tomé — que Maria deveria se tornar homem para ser um “espírito vivo, semelhante a vocês homens. Pois cada mulher que fizer dela mesma homem entrará no reino dos céus”⁸⁷ — pode ser tomada de forma simbólica: o que é simplesmente humano (portanto feminino) deve ser transformado no que é divino (ou “espírito vivo”, o masculino). Assim, segundo outras passagens do Evangelho de Tomé, Salomé e Maria tornaram-se discípulos de Jesus quando transcenderam sua natureza humana e, portanto, “tornaram-se homens”.⁸⁸ No Evangelho de Maria, a própria Maria pressiona os

outros discípulos a “louvar sua grandeza, pois ele nos preparou, e nos tornou homens”.⁸⁹

Podemos, ao contrário, encontrar uma exceção surpreendente ao padrão ortodoxo dos escritos do venerável padre da Igreja: Clemente de Alexandria. Clemente, ao escrever no Egito em torno de 180, identifica-se como ortodoxo, embora conheça bem membros de grupos gnósticos e seus escritos: alguns até sugerem que ele próprio era um iniciado gnóstico. Entretanto, seus próprios escritos demonstram como todos os três elementos do que chamamos padrão gnóstico podem ser trabalhados no ensinamento ortodoxo completo. Primeiro, Clemente caracteriza Deus em termos femininos e masculinos:

A Palavra é tudo para a criança, pai e mãe, professor e enfermeira (...) O alimento é o leite do Pai (...) e apenas a Palavra supre a nós, crianças, com o leite do amor, e apenas aquelas que mamam neste seio são verdadeiramente felizes. Por esta razão, procurar chama-se mamar; para aquelas crianças que procuram a Palavra, os seios amados do Pai fornecem leite.⁹⁰

Segundo, ao descrever a natureza humana, insiste em que

homens e mulheres compartilham igualmente da perfeição, e recebem a mesma instrução e a mesma disciplina. Porque o nome “humanidade” é comum para homens e mulheres; e para nós “em Cristo não há nem masculino nem feminino”.⁹¹

À medida que exige a participação das mulheres com os homens na comunidade, Clemente oferece uma lista — única na tradição ortodoxa — de mulheres cujas realizações admira. Elas variam desde exemplos antigos, como Judite, a assassina que destruiu o inimigo de Israel, a rainha Ester, que salvou seu povo do genocídio, assim como outras que assumiram posições políticas radicais. Menciona Arignote, a escritora, Temisto, a filósofa epicurista, e muitas outras filósofas, inclusive duas que estudaram com Platão e uma treinada por Sócrates. Na verdade, não pode conter seu louvor:

Que devo dizer? Teano, a pitagórica, não fez um tal progresso na filosofia que quando um homem, ao olhar para ela, disse: “Seu braço é lindo”, ela respondeu: “Sim, mas não está exposto ao público.”⁹²

Clemente conclui sua lista com poetisas e pintoras famosas.

Mas a demonstração de Clemente de que até os cristãos ortodoxos podem confirmar o elemento feminino — e a participação ativa das mulheres — tem poucos seguidores. Sua perspectiva, formada na atmosfera cosmopolita de Alexandria e articulada entre os membros ricos e educados da sociedade egípcia, pode ser demasiado estranha para a maioria das comunidades cristãs ocidentais dispersas da Ásia Menor à Grécia, Roma, e às províncias africanas e à Gália. A maioria adotou, em vez disso, a posição de Tertuliano, o provinciano e severo contemporâneo de Clemente:

As mulheres não têm permissão para falar na igreja, nem lhes é permitido ensinar, batizar, oferecer [a eucaristia] , nem reivindicar para si mesmas a participação em qualquer função masculina — muito menos o ofício de padre.⁹³

O consenso, que excluiu a posição de Clemente, continuou a dominar grande parte das igrejas cristãs: cerca de 2 mil anos depois, em 1977, o papa Paulo VI, bispo de Roma, declarou que uma mulher não pode ser padre “porque nosso Senhor era um homem”! As fontes de Nag Hammadi, descobertas em uma época de crise social contemporânea sobre os papéis sexuais, nos desafiam a reinterpretar a história — e a reavaliar a situação atual.

CAPÍTULO 4 - A PAIXÃO DE CRISTO E A PERSEGUIÇÃO AOS CRISTÃOS

EXISTE UM FATO no qual quase todos os relatos acerca de Jesus de Nazaré, escritos por pessoas hostis ou devotadas a ele, concordam: que por ordem do procurador romano da Judéia, Pôncio Pilatos, ele foi condenado e crucificado (ca. 30). Tácito, o aristocrático historiador romano (ca. 55-113), apesar de desconhecer Jesus, menciona apenas esse episódio. Ao contar a história do infame Nero (imperador do ano 54 a 58), afirma que este, acusado de atear fogo em Roma,

designou como réus e puniu com extrema crueldade uma classe de pessoas detestadas por seus vícios, chamada pela multidão de cristãos. Cristo, que lhes atribuiu o nome, foi condenado à morte no reino de Tibério, por sentença do procurador Pôncio Pilatos, e a superstição maligna foi reprimida por algum tempo, mas eclodiu mais uma vez, não apenas na Judéia, o berço da enfermidade, mas também na capital, onde tudo de horrível ou vergonhoso no mundo reunia-se e convertia-se no assunto da moda.¹

O historiador judeu Flávio Josefo faz menção a Jesus de Nazaré em uma série de conflitos que perturbaram as relações dos judeus com Roma quando Pilatos era procurador por volta de 26-36. Um comentário atribuído a Josefo relata que “Pilatos, ao ouvi-lo ser acusado por homens da mais elevada posição entre nós (...) condenou-o a ser crucificado”.²

Os seguidores de Jesus confirmam esse relato. O Evangelho segundo Marcos, provavelmente o mais antigo texto do Novo Testamento (ca. 70-80), menciona como Jesus, traído por Judas Iscariotes à noite, no jardim de Getsêmani, do lado oposto de Jerusalém, foi preso por homens armados enquanto seus discípulos fugiam.³ Condenado por Pilatos por incitar a rebelião, foi condenado à morte.⁴ Crucificado, Jesus viveu por muitas horas até que, segundo

Marcos, “deu um grande grito”⁵ e morreu. Os Evangelhos segundo Lucas e João, escritos provavelmente uma geração mais tarde, em torno de 90-110, descrevem sua morte em termos mais heroicos: Jesus perdoa seus torturadores e, após uma prece, expira.⁶ Todos os quatro evangelhos do Novo Testamento descrevem seu sofrimento, morte e o sepultamento apressado. Os evangelhos, é óbvio, interpretam as circunstâncias que o conduziram à morte demonstrando sua inocência. Marcos diz como os sumos sacerdotes e os líderes de Jerusalém planejaram a prisão e a execução de Jesus em virtude de seus ensinamentos contra eles.⁷ João apresenta um relato mais completo, plausível do ponto de vista histórico. Menciona que a crescente popularidade de Jesus atraiu inúmeros seguidores ao seu movimento e, por essa razão, os sumos sacerdotes convocaram o conselho de Sinédrio para discutir os perigos de um distúrbio. Algumas pessoas iletradas já aclamavam Jesus como um Messias⁸— o “rei sagrado enviado” que libertaria Israel do imperialismo estrangeiro e restauraria o Estado judeu. Sobre tudo durante a Páscoa, quando milhares de judeus iam para Jerusalém a fim de celebrar o feriado, esse ímpeto poderia desencadear sentimentos de um nacionalismo judaico, já latente na cidade, em uma revolta. O conselho comprometeu-se a manter a paz entre a população judaica e o exército romano de ocupação — uma paz tão tênue que, poucos anos depois, um soldado romano de guarda em Jerusalém durante a Páscoa expressou seu desprezo penetrando no pátio do Templo, o que provocou um tumulto no qual cerca de 30 mil pessoas morreram. Josefo, que relata essa história, acrescenta: “Assim a Festa terminou em tragédia para a nação inteira e em consternação para todas as famílias.”⁹

João descreve o debate do conselho em relação a Jesus: “O que faremos (...) Se o deixarmos assim”, as massas podem proclamá-lo seu novo rei judeu, “e os romanos virão e destruirão nosso lugar santo e nossa nação”.¹⁰ O sumo sacerdote Caifás argumentou que seria melhor prender um só homem, em vez de ameaçar toda a população.¹¹ Mesmo João reconheceu a sagacidade política desse pronunciamento: ele escreveu seu relato pouco depois da Guerra Judaica de 66-70, uma insurreição contra Roma que terminou em um desastre total que, segundo João, Caifás previra: o Templo foi

destruído pelo fogo, a cidade de Jerusalém foi devastada e a população dizimada.

Contudo, se as fontes possuem um consenso em relação aos fatos básicos da execução de Jesus, os cristãos discordam radicalmente de sua interpretação. Um texto gnóstico de Nag Hammadi, o Apocalipse de Pedro, descreve uma versão totalmente diferente da crucificação:

(...) Eu o vi aparentemente sendo detido por eles. E eu disse: “O que estou vendo, O Senhor? Sois vós mesmo que eles estão levando? E estais agarrando-se a mim? E eles estão pregando os pés e as mãos de outro homem? Quem está em cima da cruz feliz e sorrindo?” O Salvador me disse: “Aquele que viu feliz e sorridente em cima da cruz é o Jesus vivo.

Mas este cujas mãos e pés eles prendem com pregos em sua parte carnal é o substituto submetido à vergonha, aquele que veio à vida em sua semelhança. E olhe para ele, e [olhe para] mim!”¹²

Outro texto de Nag Hammadi, o Segundo Tratado do Grande Seth, menciona a pregação de Cristo que

era outro (...) que bebeu o fel e o vinagre; não era eu. Eles chicotearam-me com uma vara; era outro, Simão, que carregou a cruz no ombro. Eu era outro no qual colocaram a coroa de espinhos. Mas eu me regozijava nas alturas do (...) erro deles (...) E ria da ignorância deles.¹³

O que isso significa? Nos Atos de João — um dos mais famosos textos gnósticos e um dos poucos descobertos antes de Nag Hammadi, que sobreviveu de forma fragmentada, reitera as denúncias dos ortodoxos — o autor diz que Jesus não era um ser humano; ao contrário, era um ser espiritual que se adaptara à compleição humana. Os Atos relatam como Tiago o viu de pé à beira-mar na forma de uma criança, porém quando o apontou para João,

Eu [João] disse: “Que criança?”, e ele respondeu: “A que está acenando para nós.” E eu retruquei: “Isso é consequência do

longo tempo que permaneceu olhando o mar. Sua visão está destorcida, irmão Tiago. Você não está vendo o homem louro e de bela aparência parado lá?” Ele respondeu: “Eu não vejo esse homem, meu irmão.”¹⁴

Caminhando até a beira-mar para investigar, ficaram ainda mais confusos. Segundo João,

pareceu-me um homem um pouco [calvo], com uma barba espessa e esvoaçante, mas na visão de Tiago ele era um jovem com a barba despontando. (...) Tentei vê-lo como ele era (...) Porém, por vezes o vi como um homem de baixa estatura desprovido de belos traços e depois de novo como se tivesse uma aparência celestial.¹⁵

João prossegue:

Contarei a você outro fato glorioso e inesperado; algumas vezes, quando tentei tocá-lo, confrontei-me com um corpo material e sólido; mas em outros momentos, quando o toquei, sua substância era imaterial e incorpórea (...) como se não existisse.¹⁶

João menciona ainda que verificou cuidadosamente as pegadas, mas Jesus nunca as deixou — nem piscou os olhos. Esse acontecimento mostrou a João que sua natureza era espiritual e não humana.

Os Atos prosseguem contando que Jesus, antecipando sua prisão, reuniu seus discípulos no Getsêmani na noite anterior:

(...) reuniu todos os seus discípulos e disse: “Antes de entregar-me nas mãos deles, vamos cantar um hino ao Pai e então nos reuniremos a todos aqueles que existiram antes de [nós].” Então pediu que formássemos um círculo, dando-nos as mãos, e ele ficou no meio de nós...¹⁷

Instruindo seus discípulos a “Responder Amém”, ele começou a entoar um cântico místico com os seguintes versículos:

“Ao dançarino pertence o Universo.” — “Amém.”

“Aquele que não dança desconhece o que se passa.” — “Amém.”

(...)

“Agora, se vocês seguirem minha dança, verão a si mesmos em Mim que lhes falo (...)

Você que dança, reflita no que faço, pois é esta paixão do Homem que irei sofrer. Porque vocês não terão meios de entender seu sofrimento a menos que como Logos eu lhes tenha sido enviado pelo Pai (...)

Aprendam a sofrer e assim serão capazes de evitar o sofrimento.”¹⁸

João prossegue:

Depois que o Senhor dançou diante de nós, meu amado, ele partiu para [sofrer]. E nós nos sentimos confusos ou entorpecidos, e fugimos. E eu o vi sofrer e não esperei o final de seu sofrimento, mas fui para o Monte das Oliveiras e chorei (...) E quando ele estava pendurado (na Cruz), na sexta-feira, na sexta hora do dia a escuridão abateu-se em toda a terra.¹⁹

Nesse momento, João, sentado em uma caverna em Getsêmani, subitamente teve uma visão de Jesus, que disse:

“João, para as pessoas (...) estou sendo crucificado e perfurado por pregos (...) e recebendo vinagre e fel para beber. Mas estou falando com você e ouça minhas palavras.”²⁰

Então a visão mostrou a João um “feixe de luz” e explicou que “Não sofrera nada do que haviam dito; mesmo o sofrimento que expus a você e aos demais em minha dança será um mistério”.²¹ Outros gnósticos, seguidores de Valentino, interpretaram o significado desses paradoxos de modo diferente. Segundo o Tratado da Ressurreição descoberto em Nag Hammadi, visto que Jesus era “Filho do Homem”, portanto um ser humano, ele sofreu e morreu como o resto da humanidade.²² Mas como era também “Filho de Deus”, seu espírito divino era imortal: nesse sentido, transcendeu o

sofrimento e a morte.

Contudo, os cristãos ortodoxos insistem em que Jesus era um ser humano e que todos os cristãos “radicais” devem reconhecer a crucificação como um evento histórico e literal. Para reforçar esse fato eles o inserem em seu credo, como um elemento central de fé, a simples declaração de que “Jesus Cristo foi julgado sob Pôncio Pilatos, crucificado, morto e sepultado”. O papa Leão Magno (ca. 447) condenou textos como os Atos de João como “o viveiro da perversidade mais diversa”, que “deveriam não apenas ser proibidos, mas também completamente destruídos e queimados”. No entanto, em razão dos círculos heréticos continuarem a copiar e esconder esse texto, no segundo Concílio de Nicéia, realizado trezentos anos mais tarde, o julgamento foi reiterado, afirmando: “Ninguém deverá copiar [este livro]; não apenas isso, consideramos que deva ser queimado.”

O que permeia essa veemência? Por que a fé na paixão e morte de Cristo tornou-se um elemento essencial — alguns dizem, o elemento essencial da cristandade ortodoxa? Estou convencida de que é impossível responder a essa questão de modo completo até reconhecermos que a controvérsia sobre a interpretação do sofrimento e morte de Cristo foi para os cristãos do primeiro e segundo séculos uma questão prática e premente: como os fiéis reagiriam à perseguição, já que isso suscitava a ameaça iminente de seus sofrimentos e morte?

Nenhuma questão seria mais imediata para os discípulos de Jesus que vivenciaram os eventos traumáticos de sua traição e prisão, e ouviram os relatos de seu julgamento, tortura e agonia final. Desde então, sobretudo quando os mais proeminentes dentre eles, Pedro e Tiago, foram presos e executados, todos os cristãos constataram que sua afiliação ao movimento os ameaçava. Tácito e Suetônio, o historiador da corte imperial (ca. 115), que compartilhavam um extremo desprezo em relação aos cristãos, mencionam o grupo como alvo da perseguição oficial. Em seus textos sobre a vida de Nero, Suetônio relata, em meio às boas ações praticadas pelo imperador, “a punição infligida aos cristãos, uma classe de pessoas dadas a uma superstição nova e maligna”.²³ Tácito acrescenta em suas observações acerca do incêndio em Roma:

Primeiro, os seguidores da seita que foram presos confessaram; em seguida, em virtude de suas confissões, um grande número foi sentenciado nem tanto devido ao incêndio, mas pelo ódio da raça humana. E o escárnio acompanhou o fim deles: foram cobertos por peles de animais selvagens e mordidos até a morte por cães; ou foram amarrados a cruzes, e quando a luz do dia se extinguiu os queimaram para servir de tochas à noite. Nero ofereceu seus jardins para exibir o espetáculo...²⁴

Tácito interpretou a atitude de Nero como um meio de encontrar um bode expiatório para justificar o incêndio. O governo considerava os cristãos da periferia de Roma — se os considerava — por demais insignificantes para iniciar uma ação sistemática contra o movimento. Mas, desde a época do império de Augusto (27 a.C.-14 d.C.), o imperador e o Senado reprimiram todos os dissidentes sociais que poderiam causar problemas, como astrólogos, mágicos, seguidores de cultos religiosos estrangeiros e filósofos.²⁵ O grupo cristão possuía todas as características da conspiração. Primeiro, diziam-se seguidores de um homem acusado de magia,²⁶ que fora executado por essa razão e por traição; segundo, eram “ateus” que denunciavam como “demônios” os deuses que protegiam a prosperidade do Estado romano — até mesmo a personificação (espírito divino) do imperador; terceiro, pertenciam a uma sociedade ilegal. Além desses atos que a polícia podia verificar, rumores indicavam que seu sigilo encobria atrocidades: seus inimigos contavam que faziam rituais nos quais comiam carne humana e bebiam sangue humano, práticas das quais os mágicos eram comumente acusados.²⁷ Embora nessa época não houvesse lei específica que proibisse o cristianismo, qualquer magistrado que ouvisse comentários sobre uma pessoa acusada de ser cristã faria uma investigação.²⁸ Incerto quanto à maneira de lidar com esses casos, Plínio, o governador da Bitúnia (uma província da Ásia Menor), escreveu por volta de 112 para o imperador Trajano solicitando sua orientação:

É meu dever submeter ao Senhor Imperador todos os assuntos sobre os quais tenho dúvidas, pois quem mais poderia orientar-

me melhor (...)? Nunca participei de inquéritos contra os cristãos. Assim, não sei a quais crimes devem ser aplicadas penas ou investigações judiciais, ou quais concessões podem ser feitas (...) Nesse ínterim, esse foi o procedimento que eu segui diante dos que me foram deferidos como cristãos. Perguntei-lhes se eram na verdade cristãos; aos que respondiam afirmativamente, repeti uma segunda e uma terceira vez a pergunta, ameaçando-os com o suplício. Os que persistiram em sua crença, mandei executá-los, pois eu não duvidava que, seja qual fosse a culpa, a teimosia e a obstinação inflexível deveriam ser punidas (...) Aqueles que respondiam que jamais haviam sido cristãos, julguei correto deixá-los partir, quando, sob minha ordem, recitavam uma prece aos deuses e faziam sacrifícios com incenso e vinho para sua estátua, que fora trazida à corte a meu pedido com esse intento e, além disso, amaldiçoavam Cristo — coisas que (assim diziam) aqueles que eram realmente cristãos nunca fariam.²⁹

Trajano respondeu aprovando a conduta de Plínio:

Seguiste a atitude correta, meu caro Plínio Segundo, no exame das causas daqueles que foram denunciados como cristãos, pois, na verdade, não há como se estabelecer uma regra geral, que tenha valor de norma fixa de procedimento. Eles não devem ser objeto de investigação por iniciativa oficial, mas, se forem denunciados e confessarem, devem ser punidos — observando o seguinte procedimento: aquele que negar ser cristão e oferecer prova clara disso, ou seja, adorando nossos deuses, deve ser perdoado por seu arrependimento, mesmo sendo suspeito em relação ao passado.³⁰

Mas Trajano aconselhou Plínio a não aceitar acusações anônimas, “visto que eram um mau exemplo e indignas para dedicar seu tempo a elas”. Plínio e Trajano concordaram que qualquer pessoa que se recusasse a fazer esse gesto de lealdade deveria ter crimes sérios para esconder, sobretudo porque a penalidade diante da recusa era a execução imediata.

Justino, um filósofo que se convertera ao cristianismo (ca.

150-155 d.C.), corajosamente escreveu uma carta para o imperador Antonino Pio e para seu filho, o futuro imperador Marco Aurélio, ao qual se referiu como um colega em filosofia e “um amante da leitura”,³¹ protestando contra as injustiças sofridas pelos cristãos nas cortes imperiais. Justino relatou um caso recente em Roma: uma mulher que participara com o marido e os serviçais em orgias sexuais estimuladas pelo vinho depois se convertera ao cristianismo influenciada por seu professor Ptolomeu e, subsequentemente, recusara-se a participar dessas práticas sexuais. Seus amigos a persuadiram a não se divorciar, na expectativa de uma reconciliação. Mas quando ela soube que em uma viagem para Alexandria no Egito seu marido se comportara de modo ainda mais flagrante, ela pediu o divórcio e o abandonou. Seu marido, ultrajado, apresentou de imediato uma acusação legal, contra ela, “afirmando que era cristã”. Quando a mulher ganhou uma ação para adiar seu julgamento, seu marido atacou seu professor de cristianismo. O juiz Úrbico, ao ouvir a acusação, fez uma única pergunta a Ptolomeu: Você é cristão? Quando ele declarou que sim, Úrbico condenou-o imediatamente à morte. Ao ouvir a sentença, um homem na sala do tribunal chamado Lúcias desafiou o juiz:

“Qual a razão deste julgamento? Por que punir este homem, que não é um adúltero, nem um fornicador ou ladrão, que não cometeu nenhum crime, apenas confessou que era cristão? Seu julgamento, Úrbico, não é digno do imperador Pio, nem do filósofo, o filho de César [Marco Aurélio], tampouco do sagrado Senado.”³²

Úrbico replicou: “Você parece ser também um deles.” E quando Lúcias disse “Na verdade sou”, Úrbico o condenou — e a outro homem que protestara na audiência — a seguir Ptolomeu em sua sentença de morte.

Relatando sua história, Justino evidenciou que qualquer pessoa poderia usar o cristianismo para demonstrar um rancor pessoal contra um cristão: “Eu, também, portanto, posso ser sentenciado e crucificado”³³ — talvez, acrescenta, pelo despeito de um de seus rivais profissionais, o filósofo cínico Crescêncio. Justino estava certo:

aparentemente foi a acusação de Crescêncio que causou sua prisão, julgamento e condenação em 165 d.C. Rústico, um amigo pessoal de Marco Aurélio (que nessa época sucedera o pai como imperador), conduziu o julgamento. Rústico ordenou a execução de Ptolomeu junto com um grupo de seus alunos, cujo crime era o aprendizado da filosofia cristã com o mestre. O registro desse julgamento mostra que Rústico perguntou a Justino:

“Onde vocês se encontram?” (...) “Assim que surge uma preferência ou oportunidade”, disse Justino. “De qualquer modo, supõe que podemos nos reunir todos no mesmo lugar? De nenhuma forma, pois o Deus dos cristãos não está circunscrito a um local; invisível ele ocupa o céu e a terra, e é adorado e glorificado pelos seus fiéis no mundo inteiro.”

Rústico, o procurador, retrucou: “Diga-me, onde vocês se encontram? Onde você se reúne com seus discípulos?”

Justino respondeu: “Estou vivendo em cima da casa de banhos de um certo Martino, filho de Timiotino, e durante toda minha estadia em Roma (e esta é minha segunda) só utilizei esse local para os encontros. Qualquer pessoa pode visitar minha casa e eu lhe transmitirei as palavras da verdade.”

O procurador Rústico disse: “Então você admite que é um cristão?” “Sim, eu sou”, respondeu Justino.³⁴

Depois Rústico interrogou Caritão, a mulher chamada Charito, Euelpistis, uma escrava da corte imperial, e Hierax, Liberius e Paeon — todos alunos de Justino. Todos declararam ser cristãos. O relato prossegue:

“Bem, então”, disse o procurador Rústico, “vamos ao cerne da questão, um fato necessário e premente. Concordem em oferecer sacrifícios para outros deuses.”

“Ninguém em seu juízo perfeito”, disse Justino, “volta-se da piedade para a impiedade.”

O procurador Rústico declarou: “Caso não obedeçam, serão punidos sem mercê.”³⁵

Quando eles responderam “Aja como manda sua consciência; somos cristãos e não oferecemos sacrifícios a ídolos”, Rústico pronunciou a sentença: “Abandonaremos aqueles que se recusaram a prestar sacrifício aos deuses e deixaremos que o édito do imperador seja promulgado para que sejam castigados e decapitados de acordo com as leis.”³⁶

Diante desse perigo, o que um cristão faria? Uma vez preso e acusado, deveria confessar-se cristão, só para receber uma ordem de execução: a decapitação imediata caso tivesse a sorte de ser cidadão romano, como Justino e seus companheiros, ou, caso contrário, serem expostos à tortura como um espetáculo na arena pública de esportes? Ou deveria negar o fato e fazer o gesto de lealdade — pretendendo depois reconciliar-se com a mentira?

Incumbidos do desagradável dever de ordenar execuções por descumprimento das normas vigentes, os funcionários romanos quase sempre tentavam persuadir o acusado a preservar sua vida. Segundo relatos contemporâneos (ca. 165), depois que o idoso e reverenciado bispo Policarpo de Esmirna, na Ásia Menor, foi preso pela polícia,

o governador tentou persuadi-lo a renegar suas convicções dizendo: “Respeito sua idade”, e outras coisas similares que eles usualmente dizem, “Jure pelo espírito do imperador. Redima-se. Diga ‘Abaixo os ateus!’” Policarpo, com uma expressão solene, olhou para a multidão de pagãos sem lei presente ao estádio (...) e disse: “Abaixo os ateus!” O governador persistiu e falou: “Jure e eu o deixarei partir. Amaldiçoe Cristo!” Mas Policarpo respondeu: “Durante 86 anos fui seu servo e Ele nunca me causou mal (...) Se o senhor se ilude que jurarei pelo espírito do imperador, como pediu, e se finge não saber quem eu sou, ouça e lhe direi simplesmente: Eu sou cristão.”³⁷

Policarpo foi queimado vivo na arena pública.

Um relato do Norte da África em torno de 180 descreve como o procônsul Saturnino, diante de nove homens e três mulheres acusados de serem cristãos, tentou salvar suas vidas dizendo:

“Caso vocês retomem o juízo, obterão o perdão de seu senhor o imperador (...) Nós também somos religiosos e nossa religião é simples: Nós juramos pelo espírito do nosso senhor o imperador e oferecemos preces por sua saúde — tal como vocês devem fazer.”³⁸

Ao deparar-se com a resistência determinada dos acusados, Saturnino perguntou: “Vocês desejam pensar um pouco mais para reconsiderar sua posição?” Esperato, um dos acusados, replicou: “Quanto a esse assunto, não há necessidade de repensar.” Apesar disso, o procônsul concedeu uma suspensão temporária da pena capital por trinta dias, declarando: “Reflitam.” Mas, após esse prazo, quando interrogou os acusados, Saturnino foi obrigado a dar a seguinte ordem:

Visto que Esperato, Narzalo, Citino, Donata, Vestia, Secunda e outros confessaram que vivem segundo os ritos dos cristãos, e embora tenham tido oportunidade de retomar os ritos romanos, persistiram em sua obstinação, foram condenados à execução com um golpe de espada.³⁹

Esperato disse: “Agradecemos a Deus!” Narzalo falou: “Hoje somos mártires no céu. Graças a Deus!”

Esse comportamento provocou o desprezo do estóico imperador Marco Aurélio, que considerava os cristãos uns exibicionistas mórbidos e desencaminhados. Atualmente, muitas pessoas podem concordar com esse julgamento, ou tratar os mártires como masoquistas neuróticos. Contudo, para os judeus e os cristãos nos séculos I e II, o termo tinha uma conotação diferente: *martus* significava em grego “testemunha”. No Império Romano, como em muitos países do mundo atual, membros de alguns grupos religiosos caem sob suspeita dos governos como organizações que promovem atividades criminosas ou traiçoeiras. As pessoas que, a exemplo de Justino, ousavam protestar publicamente contra o tratamento injusto conferido aos cristãos nos tribunais, convertiam-se em alvos possíveis de ação policial. Aqueles que se viam nessa situação à época, como agora, a escolha era simples: pronunciar-se arriscando serem presos, torturados, submetidos a um julgamento falso, além de

exílio ou morte, ou calar-se para preservar a vida. Seus companheiros de crença reverenciavam os que falavam, chamando-os de “confessores”, e respeitavam só os que eram condenados à morte como “testemunhas” (mártires).

Mas nem todos os cristãos confessavam. Muitos, no momento da decisão, escolhiam a opção oposta. Alguns consideravam o martírio uma tolice, uma perda de uma vida humana e, assim, contrário ao desejo de Deus. Argumentavam que “Cristo, ao morrer por nós, foi executado para que não tivéssemos o mesmo destino”.⁴⁰ Na medida em que eventos passados tornam-se temas de convicção religiosa apenas quando servem para interpretar a experiência presente, aqui a interpretação da morte de Cristo converte-se no foco de controvérsia em relação à questão prática do martírio.

Os ortodoxos que expressavam grande preocupação em refutar a visão gnóstica “herética” da paixão de Cristo eram, sem exceção, pessoas que vivenciaram os perigos aos quais os cristãos foram expostos — e que insistiam na necessidade da aceitação do martírio. Quando o grande oponente da heresia, Inácio, bispo de Antioquia, foi preso e julgado, ele disse ter aceitado a sentença de morte com júbilo pela oportunidade de “imitar a paixão de meu Cristo!”.⁴¹ Condenado a ser enviado da Síria para Roma a fim de ser morto por animais selvagens no anfiteatro público, Inácio, acorrentado e fortemente vigiado, escreveu para os cristãos em Roma, pedindo-lhes que não intervissem em seu benefício.

Estou escrevendo para todas as igrejas e pedindo a todos que não tentem evitar minha execução, pois morro de bom grado por amor a Cristo. Suplico-lhes que não me demonstrem uma “bondade inoportuna”. Permitam que eu seja comido pelas feras e, assim, que alcance Deus. Eu sou o trigo de Deus e ao ser dilacerado pelos dentes dos animais ferozes me converterei no puro pão de Cristo (...) Façam-me esse favor (...) Deixem que eu seja sacrificado pelo fogo e pela cruz, que lute com as feras, seja esfaqueado, meus ossos dilacerados, meus membros mutilados, meu corpo todo esmagado (...) pois então atingirei Jesus Cristo!⁴²

O que significava a paixão de Cristo para ele? Inácio diz que “Jesus

Cristo (...) perseguido sob Pôncio Pilatos, foi crucificado e morreu”.⁴³ Opunha-se com veemência aos cristãos gnósticos, aos quais chamava de “ateus” porque diziam que em virtude de Cristo ser um ente espiritual ele apenas pareceu sofrer e morrer:

Mas, se como alguns afirmam (...) seu sofrimento foi apenas aparente, então por que estou preso e por que lutarei com os animais ferozes? Assim, morrerei em vão.⁴⁴

Inácio lamentava que aqueles que discordavam de sua visão do sofrimento de Cristo “não eram sensíveis aos meus próprios sofrimentos; pois pensam o mesmo de mim!”⁴⁵ Seus opositores gnósticos, ao desafiarem seu entendimento da paixão de Cristo, questionaram o valor de seu martírio voluntário.

Justino, que a tradição denomina “o mártir”, declarou que antes de sua conversão, quando ainda era um filósofo platônico, assistiu às torturas e execuções públicas de cristãos. A coragem deles, disse, o convencera de sua divina inspiração.⁴⁶ Protestando contra a perseguição disseminada aos cristãos, mencionou os que haviam sido perseguidos na Palestina (ca. 135):

É evidente que ninguém pode aterrorizar ou subjugar os que creem em Jesus Cristo no mundo inteiro. Porque, é claro, embora decapitados, crucificados, jogados às feras, acorrentados, queimados e sujeitos a outros tipos de tortura, não renegavam sua confissão; quanto mais esses fatos ocorriam, mais pessoas eram atraídas pelo cristianismo.⁴⁷

Côncio de suas convicções pessoais em relação ao martírio e à aceitação corajosa de sua sentença de morte, para Justino “Jesus Cristo, nosso mestre, que nasceu com esse propósito, foi crucificado sob Pôncio Pilatos e morreu, mas ressuscitou”.⁴⁸ Justino conclui sua segunda Apologia (“Defesa” dos cristãos) dizendo que fora escrita com o único objetivo de refutar as “maléficas e enganosas” ideias gnósticas. Ele ataca aqueles que são “chamados de cristãos”, mas a quem considera hereges — seguidores de Simão, Marcião e Valentino.⁴⁹ “Não sabemos”, diz em tom severo — aliando a

aquiescência à insinuação —, se eles na verdade praticam a promiscuidade ou o canibalismo, porém, acrescenta, “conhecemos” um de seus crimes: ao contrário dos ortodoxos, “não foram perseguidos nem executados” como mártires.

Irineu, o grande opositor aos seguidores de Valentino, foi, como seus predecessores, um homem cuja vida foi marcada pela perseguição. Ele menciona muitos cristãos martirizados em Roma e sofrera ele mesmo a perda de seu querido professor Policarpo, preso violentamente em meio às massas, condenado e queimado vivo diante de seus inimigos. Doze anos depois, no verão de 177, Irineu testemunhou a crescente hostilidade contra os cristãos em sua cidade, Lyon. Primeiro, foram proibidos de entrar em locais públicos — os mercados e as casas de banho. Mais tarde, quando o governador provincial estava ausente da cidade,

a multidão descontrolada cercou e atacou os cristãos abertamente. Foram tratados como inimigos públicos, agredidos, espancados e apedrejados. Por fim, foram arrastados até o Fórum (...) lá os acusaram, e após terem confessado serem cristãos, foram aprisionados.⁵⁰

Um amigo influente, Vettius Epagathus, que tentou intervir no julgamento, foi interpelado: “O procurador perguntou-lhe se também era cristão. Quando ele admitiu sua crença com voz clara e firme”,⁵¹ o procurador o sentenciou à morte junto com os outros. Os serviços desses cristãos, ao serem torturados para extrair informações, finalmente “confessaram” que, como os romanos suspeitavam, seus atos cometiam perversões sexuais e praticavam o canibalismo. Segundo o relato de uma testemunha, essa evidência levou a população a revoltar-se contra eles: “Essas histórias circularam e todas as pessoas manifestaram-se contra nós, e mesmo aqueles cuja atitude fora moderada antes devido à amizade agora demonstravam sua profunda raiva e nos agrediam.”⁵²

Todos os dias novas vítimas — os membros mais francos das igrejas de Lyon ou da cidade vizinha de Viena, a 32 quilômetros abaixo do rio Ródano — eram presas e brutalmente torturadas na prisão enquanto aguardavam o dia 1º de agosto, data marcada para

sua execução. Esse dia era um feriado para celebrar a grandeza de Roma e de seu imperador. Nessas ocasiões, o governador deveria demonstrar seu patriotismo oferecendo diversos entretenimentos públicos para toda a população da cidade. Essas obrigações sobrecarregavam os funcionários provinciais com enormes despesas para contratar gladiadores, boxeadores, contorcionistas e espadachins. Mas, no ano anterior, o imperador e o Senado promulgaram uma nova lei para contrabalançar o custo dos espetáculos de gladiadores. Agora, o governador podia legalmente substituir as exibições atléticas pelo espetáculo da tortura e execução de criminosos condenados que não eram cidadãos — com um custo de 6 aurei por pessoa, um décimo do custo de contratar um gladiador de quinta classe, com economias proporcionais para os mais graduados. Esse fato, sem dúvida, exacerbou a aversão oficial contra os cristãos, que poderiam oferecer, como fizeram em Lyon, uma diversão sem despesas elevadas.

A história de um dos confessores em Lyon, a escrava Blandina, ilustra o acontecimento:

Todos nós estávamos aterrorizados; a senhora de Blandina estava entre os mártires no conflito e sua agonia refletia a fraqueza espiritual que a impedia de confessar com coragem sua fé. Mas Blandina estava imbuída de tanto poder que os homens que se revezavam para torturá-la do amanhecer até a noite sentiam-se fracos e exaustos. Eles admitiram que haviam sido derrotados, nada mais poderiam infligir-lhe, e surpreenderam-se que ainda respirasse porque todo o seu corpo estava quebrado e retorcido.

No dia programado para os jogos dos gladiadores, Blandina e mais três companheiros, Maturo, Sancto e Atalo, foram levados para o anfiteatro:

Blandina foi pendurada em um poste e exposta como um atrativo a animais ferozes que foram soltos para atacá-la. Ela parecia estar pendurada lá em forma de uma cruz e sua prece fervorosa provocou um entusiasmo intenso em seus algozes (...) Mas nenhum animal a

tocou e, então, a tiraram do poste e a levaram de volta à prisão para esperar outra provação (...) mesmo pequena, fraca e insignificante ela inspirou seus irmãos (...) Finalmente, no último dia dos jogos dos gladiadores, trouxeram de novo Blandina ao anfiteatro, desta vez acompanhada de um menino de 15 anos chamado Pôntico. Havia sido levados lá todos os dias para assistir ao suplício dos outros, enquanto os forçavam a jurar por ídolos pagãos. Em virtude de terem perseverado e de terem condenado seus perseguidores, a multidão enfureceu-se e então (...) os sujeitaram a todo tipo de atrocidade e revezaram-se para torturá-los.

Depois de ter sido chicoteado, ferido por animais e de ter sido posto sobre um assento de ferro colocado em cima do fogo para queimar sua carne, Pôntico morreu. Blandina, que sobrevivera a essas mesmas torturas,

foi, por fim, jogada em uma rede e exposta a um touro. Após ter sido arremessada repetidas vezes pelo animal, perdeu a consciência (...) Ela também foi oferecida em sacrifício, enquanto os pagãos admitiram que jamais haviam visto uma mulher sofrer tanto.⁵³

Embora Irineu tenha conseguido escapar da prisão, sua ligação com os prisioneiros levou-o a fazer um relato desse terrível sofrimento para os cristãos em Roma. Ao retornar a Gaul, encontrou a comunidade enlutada: cerca de cinquenta cristãos haviam morrido nos dois meses de punições. Foi, então, persuadido a assumir a liderança da comunidade como sucessor do bispo Potino, que morreria aos 90 anos devido à tortura e à prisão.

Apesar de todos esses acontecimentos, Irineu não demonstrou hostilidade contra os cidadãos de sua cidade, mas se opôs claramente contra os hereges gnósticos. Assim como Justino, ele os criticou como “falsos companheiros”

que chegaram a tal ponto de audácia que até mesmo manifestam desprezo pelos mártires e vituperam os que foram mortos em razão de terem confessado o Senhor, e quem (...)

desse modo seguia as pegadas da paixão do Senhor, como testemunhas de seu sofrimento.⁵⁴

Essa declaração conclui sua crítica detalhada à interpretação de Valentino sobre a paixão de Cristo. Condenando como blasfêmia sua alegação de que só a natureza humana de Cristo sofreu, ao passo que sua natureza divina transcendeu o sofrimento, Irineu insiste em que

o mesmo ser que foi preso e sofreu, e verteu seu sangue por nós, era ao mesmo tempo Cristo e o Filho de Deus (...) e ele tornou-se o Salvador daqueles que morreriam por terem confessado sua fé nele.⁵⁵

Na verdade, acrescenta, “se alguém supõe que existam duas naturezas em Cristo”, a que sofreu é certamente superior àquela que escapou ao sofrimento, tendo sido poupada da injúria e do insulto. No dia do julgamento, adverte, quando os mártires “atingem a glória, então todos aqueles que censuraram o martírio deverão ser execrados por Cristo”.⁵⁶

Tertuliano, outro feroz opositor da heresia, descreve como a visão dos cristãos sendo torturados e mortos iniciou sua conversão: ele viu um condenado cristão vestido por guardas romanos para se parecer ao deus Atis ser esquartejado vivo na arena; outro, vestido como Hércules, foi queimado vivo. Ele admite que antes também apreciara “as crueldades absurdas da exibição realizada ao meio-dia”,⁵⁷ vendo outro homem vestido como o deus Mercúrio golpeando os corpos dos torturados com uma barra de ferro incandescente, e um vestido como Plutão, o deus dos mortos, arrastando os corpos para fora da arena. Depois de sua conversão, Tertuliano, como Irineu, associou o ensinamento da paixão e morte de Cristo ao seu entusiasmo pelo martírio: “Vocês devem carregar suas cruzes depois do Mestre (...) A única chave para abrir o Paraíso é seu próprio sangue.”⁵⁸ Tertuliano relaciona o surgimento da heresia diretamente ao início da perseguição. Esse fato, disse, impeliu os fiéis aterrorizados a buscar significados teológicos para justificar sua covardia:

Este é o tempo de perseguição para os cristãos. Quando, portanto,

a fé está em grande turbulência e a igreja inflamada (..) nesse momento surgiram os gnósticos; então os valentinianos insinuaram-se; depois os oponentes do martírio borbulharam (...) porque sabiam que muitos cristãos eram simples, inexperientes e fracos, e (...) eles perceberam que não seriam mais aclamados quando o medo se instalasse nas almas, em especial quando o terrorismo já tivesse ornamentado com uma coroa a fé dos mártires.⁵⁹

Aos argumentos que considerava “heréticos” contra o martírio Tertuliano replicou:

Nesse momento, estamos em meio a uma intensa inquietude, a verdadeira efervescência da perseguição (...) o fogo, a espada e os animais ferozes atacaram alguns cristãos; outros estão presos, desejando o martírio já vivenciado, tendo sido espancados com bastões e torturados (...) Nós, sob perseguição, somos como lebres encurraladas a distância — e os hereges seguem seu caminho como de hábito!⁶⁰

Essa situação, explica, levou-o a considerar hereges aqueles “que se opõem ao martírio, julgando que a salvação era um ato de destruição”, e os que pensam que o incentivo ao martírio é tolo e cruel.

Hipólito, o erudito professor grego que vivia em Roma, também testemunhara o terror da perseguição sob o imperador Severo no ano 202. O entusiasmo de Hipólito em relação ao martírio, como o de Tertuliano, igualava-se ao ódio à heresia. Ele conclui sua grande obra *Refutation of All Heresies* (Refutação a Todas as Heresias) insistindo em que só a doutrina ortodoxa concernente à encarnação e paixão de Cristo torna o fiel apto a suportar a perseguição:

Se ele não for da mesma natureza que nós, seu comando será em vão para que imitemos o professor (...) Ele não protestou contra sua paixão, mas sim acatou a morte (...) agora em todos esses atos ele ofereceu, como os primeiros frutos, sua própria vida para que você, quando estiver em dificuldades, não se desencoraje e confesse a si mesmo semelhante ao Redentor e,

assim, viva na expectativa de receber o que o Pai deu ao Filho.⁶¹

Aos setenta e poucos anos, Hipólito consumou sua exortação: preso por ordem do imperador Maximiniano em 235, foi deportado para a Sardenha, onde morreu.

Qual é o padrão, então, que observamos? Os opositores da heresia no século II — Inácio, Policarpo, Justino, Irineu, Tertuliano, Hipólito — eram unânimes em proclamar a paixão e a morte de Cristo, bem como em afirmar o martírio. Também acusaram os hereges de falsos ensinamentos sobre o sofrimento de Cristo e a “oposição ao martírio”. Irineu declara:

A igreja, em todos os lugares, em razão de seu amor a Deus, envia, ao longo do tempo, uma multidão de mártires para o Pai; enquanto outros não apenas nada têm de similar entre eles, como até mesmo asseveram que dar testemunho (martírio) não é necessário (...) com a exceção, talvez, de um ou dois dentre eles (...) que, ocasionalmente, junto com nossos mártires, apoiam a reprovação do nome (...) Porque só a igreja sustenta com pureza a censura àqueles que são perseguidos devido à sua integridade, que suportam todos os tipos de punições e são condenados à morte por causa do amor que sentem por Deus e pela confissão de seu Filho.⁶²

Irineu aqui renega os gnósticos que morrem em virtude da fé e o nome de mártires: na melhor das hipóteses, são apenas “uma espécie de cortejo” oferecida aos verdadeiros mártires, que são cristãos ortodoxos.

Embora Irineu exagerasse, sem dúvida, a ausência de martírio dos hereges, esse suplício ocorria raramente entre os cristãos gnósticos. A razão não era apenas covardia, como os ortodoxos atribuíam, mas também diferenças de opinião entre eles. Que posicionamentos os gnósticos assumiram diante do martírio, e em que bases? Os textos de Nag Hammadi mostram que suas opiniões divergiam muitíssimo. Alguns o defendiam; outros o repudiavam por princípio. Seguidores de Valentino tinham uma posição mediadora entre os dois extremos. Mas um fato é claro: em cada caso, a atitude

em relação ao martírio correspondia à interpretação do sofrimento e da morte de Cristo.

Alguns grupos de gnósticos, assim como ortodoxos, insistiam em que Cristo realmente sofreu e morreu. Dizem que vários textos encontrados em Nag Hammadi, inclusive o Livro Secreto de Tiago, o Segundo Apocalipse de Tiago e o Apocalipse de Pedro foram escritos por discípulos martirizados — Tiago, o irmão de Jesus, e Pedro. O autor do Livro Secreto de Tiago, provavelmente um cristão que viveu no século II e que se sentia amedrontado com a perspectiva da perseguição, pôs-se na situação de Tiago e de Pedro. Quando anteviram a tortura e a morte, relata, eles tiveram uma visão do Senhor que interpretou os suplícios que sofreriam comparando-os aos seus:

(...) Se vocês estão oprimidos pelo Diabo e sendo perseguidos, se cumprirem o desejo [do Pai], eu [digo] que ele os amará e os igualará a mim (...) Vocês não sabem que serão seviciados e acusados injustamente; que serão presos e condenados sem julgamento, crucificados (sem razão) e enterrados (vergonhosamente) como eu fui? (...) Digo a vocês que ninguém se salvará a menos que acredite em minha cruz. Mas aqueles que acreditam na minha cruz, a eles pertence o reino de Deus (...) Digo a vocês que os que temem a morte não serão salvos; pois o reino da morte pertence àqueles que se dispuseram a morrer.⁶⁰

O autor gnóstico não apenas insiste que Cristo realmente sofreu e morreu, mas até mesmo encoraja os fiéis a escolher o sofrimento e a morte. Como Inácio, esse professor gnóstico crê que alguém identifica-se com Cristo por meio do sofrimento: “Tornem-se semelhantes ao Filho do Espírito Santo!”⁶⁴

A mesma preocupação quanto à perseguição, e uma analogia similar entre a experiência do fiel e a paixão do Salvador domina o Segundo Apocalipse de Tiago. O Salvador, “que viveu [sem] blasfêmia, morreu pela [blasfêmia]”.⁶⁵ Ao morrer, ele diz: “Estou sem dúvida morrendo, mas é na vida que estarei presente.”⁶⁶ O Apocalipse atinge o clímax com a cena brutal da tortura e morte de

Tiago sob pedradas:

(...) os sacerdotes (...) o encontraram ao lado das colunas do templo, junto à grande pedra angular. E decidiram jogá-lo do alto e o empurraram. E (...) eles o agarraram e [o golpearam] enquanto o arrastavam pelo chão. Deitaram-no e puseram uma pedra em seu abdome. Pisaram nele dizendo: “Você falhou!” Novamente, eles o levantaram, pois ainda estava vivo, e ordenaram que cavasse um buraco. Eles o fizeram ficar de pé dentro dele. Depois de terem-no enterrado até o abdome, eles o apedrejaram.⁶⁷

Moribundo ele rezou uma prece para fortalecer outros cristãos que seriam martirizados. Como Jesus, Tiago está “sem dúvida morrendo”, mas “estará presente na vida”.

No entanto, enquanto alguns gnósticos afirmam a crença na paixão de Cristo e expressam entusiasmo pelo martírio, outros negam essa realidade e criticam esse entusiasmo. O Testemunho da Verdade declara que os entusiastas do martírio não sabem “quem é Cristo”:

Os tolos — pensando em seus corações que se confessam “Somos cristãos”, só em palavras [mas] não com o poder, enquanto se entregam à ignorância e à morte, desconhecendo para onde estão indo, ou quem é Cristo, pensando que viverão quando estão (na verdade) enganados — precipitam-se em direção aos principados e às autoridades. Eles caem em suas garras em razão da ignorância que neles habita.⁶⁸

O autor ridiculariza a visão popular de que o martírio assegura a salvação: se fosse assim tão simples, diz, qualquer pessoa confessaria sua fé em Cristo e seria salva! Aqueles que vivem com essas ilusões

são mártires [vazios], já que testemunham só [a] si mesmos. (...) Quando são “aperfeiçoados” em virtude da morte sob (martírio), eles pensam: “Se nos entregamos à morte pelo bem do Nome, seremos salvos.” Essas questões não se sucedem dessa forma. (...) Eles não têm a Palavra que oferece [vida].⁶⁹

Esse autor gnóstico critica pontos de vista específicos do martírio familiares às fontes ortodoxas. Primeiro, censura a convicção de que a morte sob martírio oferece perdão para os pecados, uma visão expressa, por exemplo, no relato ortodoxo do martírio de Policarpo: “Ao sofrer durante uma hora ele obteve a vida eterna.”⁷⁰ Tertuliano também declarou que desejava sofrer “para obter total perdão de Deus, ao dar em troca seu sangue”.⁷¹ Segundo, o autor ridiculariza os teólogos ortodoxos que, como Inácio e Tertuliano, concebem o martírio como uma oferenda a Deus e pensam que Deus deseja o “sacrifício humano”: essa crença converte Deus em um canibal. Terceiro, ataca aqueles que acreditam que o martírio assegura a ressurreição. Rústico, o juiz romano, perguntou a Justino poucos momentos antes de ordenar sua execução: “Ouça, você é considerado um homem culto (...)você supõe que ascenderá ao céu?” Justino respondeu: “Eu não suponho, ao contrário, tenho certeza e estou completamente persuadido disso.”⁷² Mas o Testemunho da Verdade assinala que esses cristãos estavam apenas “destruindo-se” — enganavam-se ao pensar que Cristo compartilhava a mortalidade deles, quando, na verdade, em razão de seu poder divino, era imune ao sofrimento e à morte:

O Filho do Homem [é] um ser imortal, [sendo] imune à transitoriedade. (...) ele desceu ao mundo dos mortos e realizou feitos poderosos. Ressuscitou os mortos (...) e também eliminou suas deficiências humanas e, assim, o manco, o paraplégico e o mudo, (e) o possuído pelo demônio ficaram curados. (...) Por essa razão ele [destruiu] sua carne na [cruz] de onde [pendia].⁷³

O Apocalipse de Pedro revela como este, após suas interpretações equivocadas, torna-se iluminado e descobre o verdadeiro segredo da paixão de Cristo. O autor desse livro, como o autor do Livro Secreto de Tiago, aparentemente era um cristão gnóstico preocupado com a ameaça da perseguição. No início do Apocalipse, “Pedro” teme que ele e seu Senhor enfrentem o mesmo perigo: “(...) Eu vi os padres e as pessoas correndo atrás de nós com pedras como se fossem nos matar; e tive medo de morrer.”⁷⁴ Mas

Pedro entra em um transe de êxtase e recebe a visão do Senhor, que lhe previne que muitos dos quais “aceitam nossos ensinamentos no início”⁷⁵ falharão. Esses “falsos fiéis” (descritos, é claro, do ponto de vista gnóstico) representam os cristãos ortodoxos. Todos aqueles que caem sob sua influência “se converterão em seus prisioneiros, pois não têm percepção”.⁷⁶

A característica que o autor menos aprecia nesses cristãos é que eles compelem companheiros inocentes “para o algoz” — aparentemente as forças do Estado romano — com a ilusão de que se eles “se ativerem ao nome de um homem morto”, confessando sua fé em Jesus Cristo crucificado, “eles se tornarão puros”.⁷⁷ O autor diz:

“(…) São estes que oprimem seus irmãos dizendo-lhes, ‘Por meio do [martírio] nosso Deus mostra clemência, pois a salvação advém dele.’ Eles não conhecem a punição daqueles que se regozijam com os que perpetraram esse feito aos pequeninos que foram perseguidos e presos.”⁷⁸

O autor rejeita a propaganda ortodoxa em favor do martírio — o caminho da salvação — e demonstra horror às suas exclamações de alegria diante de atos de violência contra os “pequeninos”. Desse modo, a comunidade católica “se dirigirá para um destino sombrio”⁷⁹ muitos fiéis “serão oprimidos entre eles”.⁸⁰

Contudo, embora o Apocalipse de Pedro rejeite a visão ortodoxa do martírio, o texto não rejeita totalmente o martírio: “os demais que não sofrem” (ou seja, os que atingiram a gnosis) adquirem uma nova compreensão do significado de seu próprio sofrimento; pensam que ele “aperfeiçoará a sabedoria da fraternidade que realmente existe”.⁸¹ Em vez do ensinamento que escraviza os fiéis — o ensinamento ortodoxo do Cristo crucificado —, o Salvador oferece a Pedro uma nova visão de sua paixão já citada:

(…) Aquele que você contempla feliz e sorridente em cima da cruz é o Jesus vivo. Mas este cujas mãos e pés estão perfurados por pregos é a sua parte carnal, é o substituto submetido à vergonha, aquele que veio à vida em sua semelhança. Eles aviltaram o que restou de sua aparência. E olhe para ele e (olhe

para) mim!”⁸²

Através dessa visão, Pedro aprendeu a encarar o sofrimento. No início, temeu que ele e seu Senhor "morreriam"; agora compreendia que só o corpo, “sua réplica carnal”, o “substituto”, poderia morrer. O Senhor explica que a “parte primal”, o espírito inteligente, é libertado para se unir “à luz perfeita do meu santo espírito”.⁸³

Fontes gnósticas escritas por Valentino e seus seguidores são mais complexas do que aquelas que simplesmente afirmam a paixão de Cristo, ou as que dizem que, excetuando seu corpo mortal, Cristo permaneceu impenetrável ao sofrimento. Diversos textos importantes de Valentino descobertos em Nag Hammadi relatam a paixão e morte de Jesus Cristo. O Evangelho da Verdade que Quispel atribui a Valentino ou a um dos seus seguidores descreve como Jesus, “pregado em uma árvore”, “fora assassinado”.⁸⁴ Ampliando a metáfora cristã comum, o autor vê Jesus na cruz como um fruto em uma árvore, um novo “fruto da árvore da sabedoria” que gera vida, não morte:

(...) pregado na árvore, ele tornou-se o fruto da sabedoria [gnosis] do Pai. No entanto, não causou destruição porque [foi] comido, e os que o comeram rejubilaram-se com a descoberta. Pois ele os descobriu em si mesmo, e eles o descobriram neles mesmos...⁸⁵

Contrariamente às fontes ortodoxas, que interpretam a morte de Cristo como um sacrifício para redimir a humanidade da culpa e do pecado, esse evangelho gnóstico vê a crucificação como uma ocasião para descobrir sua entidade divina. Com essa interpretação diferente, o Evangelho da Verdade oferece um relato comovente da morte de Jesus:

(...) o misericordioso, o fiel, Jesus foi paciente em aceitar os sofrimentos (...) sabendo que sua morte representava a vida de muitos. (...) Foi pregado em uma árvore (...) Despiu-se para a morte, apesar de vestido com a vida eterna. Tendo se despedido de seus trapos perecíveis, vestiu-se da imortalidade...⁸⁶

Outro texto notável de Valentino, o Tratado Tripartido, mostra o Salvador como “aquele que será gerado e sofrerá”.⁸⁷ Movido pela compaixão em relação à humanidade, ele de bom grado tornou-se

quem eles eram. E foi pelo seu amor que se tornou manifesto em um sofrimento involuntário. (...) Não apenas recebeu em si mesmo a morte daqueles que pretendeu salvar, mas também aceitou suas pequenezas (...) Ele se deixou ser concebido e nasceu como uma criança em corpo e alma.⁸⁸

Entretanto, a natureza do Salvador é um paradoxo. O Tratado Tripartido explica que aquele que nasce e sofre é o Salvador previsto pelos profetas hebreus; o que eles não anteviram é “o que fora antes, e que é a Palavra eterna, inconcebível e impassível, em forma carnal”.⁸⁹ De modo similar, o Evangelho da Verdade, ao descrever a morte carnal de Jesus, diz que

a Palavra do Pai dirige-se a tudo (...) purificando-o, trazendo-o de volta para o Pai, a Mãe e Jesus em sua infinita gentileza.⁹⁰

Um terceiro texto de Valentino, a Interpretação do Conhecimento, descreve esse mesmo paradoxo. De um lado, o Salvador tornou-se vulnerável ao sofrimento e à morte; de outro, ele é a Palavra repleta de poder divino. O Salvador explica: “Tornei-me diminuto, para que por meio da minha humildade eu pudesse levá-lo às alturas, de onde caiu.”⁹¹

Nenhuma dessas fontes nega que Jesus sofreu e morreu; todas admitem esse fato. Contudo, todas preocupam-se em mostrar como, em sua encarnação, Cristo transcendeu a natureza humana para que pudesse prevalecer sobre a morte pelo poder divino.⁹² Os valentinianos iniciaram a discussão do problema que se tornou central para a teologia cristã cerca de duzentos anos mais tarde — a questão da simultaneidade da natureza humana e divina de Cristo. Em razão disso, Adolf von Harnack, um historiador do cristianismo, denomina-os de “os primeiros teólogos cristãos”.

Qual é o significado disso para a questão do martírio? Irineu

acusa os valentinianos de “destilar desprezo” em relação aos mártires e “desprezar o martírio”. Qual era a posição deles? Heráclio, o renomado professor gnóstico, aluno de Valentino, discute o martírio ao relatar as palavras de Jesus:

“(…) se todos me reconhecem perante os homens, o Filho do Homem também será reconhecido diante dos anjos de Deus; mas aquele que me negar perante os homens será renegado diante dos anjos de Deus. (...) E quando forem levados ante (...) os governantes e as autoridades, não fiquem ansiosos em relação a como ou o que responderão...”⁹³

Heráclio reflete sobre a questão: O que significa “confessar Cristo”? Ele explica que as pessoas confessam Cristo de diferentes maneiras. Algumas confessam Cristo com sua fé e com sua conduta cotidiana. No entanto, a maioria leva em conta apenas o segundo tipo de confissão — a confissão verbal (“Eu sou cristão”) diante de um magistrado. Esta última, diz, é a que “a maioria” (cristãos ortodoxos) julga ser a única confissão. Mas, Heráclio observa, “mesmo os hipócritas podem fazer essa confissão. O que se deseja universalmente de todos os cristãos, afirma, é o primeiro tipo de confissão; o segundo é necessário para alguns, mas não para todos. Discípulos como Mateus, Filipe e Tomé nunca se “confessaram” perante magistrados; ainda assim, declara, confessaram Cristo com altivez, “com fé e conduta durante toda a vida”.⁹⁴

Ao mencionar em especial esses discípulos que, com frequência, simbolizavam os iniciados gnósticos (como no Evangelho de Filipe e no Evangelho de Tomé), Heráclio sugere que eles eram superiores aos apóstolos mártires como Pedro, que os valentinianos consideravam típicos da “maioria” — ou seja, meros cristãos ortodoxos. Ele quer dizer que o martírio convinha aos cristãos comuns, mas não era necessário para os gnósticos? Está oferecendo uma justificativa para que os gnósticos evitem o martírio?

Se essa é sua intenção, ele evita abordá-la diretamente: seus comentários são ambíguos. Sublinha que, embora a confissão de Cristo “pela fé e conduta” seja mais universal, ela leva naturalmente a fazer uma confissão pública em um tribunal, “se a necessidade e a

razão impuserem”. O que torna essa confissão “necessária” e “racional”? Simplesmente porque um cristão acusado diante de um juiz não pode negar Cristo: nesse caso, Heráclio admite, a confissão verbal é a alternativa necessária e racional para evitar a negativa.

Contudo, Heráclio adotou uma atitude em relação ao martírio que divergia totalmente da posição de seus contemporâneos ortodoxos. Não demonstrava nenhum entusiasmo pelo martírio, nem pela valorização da “gloriosa vitória” proporcionada pela morte. Acima de tudo, jamais sugeriu que o sofrimento dos crentes imitava o de Cristo. Já que só o elemento humano de Cristo vivenciou a paixão, isso indica que o fiel, também, sofre apenas na esfera humana, enquanto o espírito divino transcende o sofrimento e a morte. Aparentemente, os valentinianos consideravam a “testemunha de sangue” do mártir em segundo plano se comparada a uma superior testemunha gnóstica de Cristo — um ponto de vista que enfureceria Irineu, pois nele estava implícito que os gnósticos “demonstravam desprezo” pelos mártires e desvalorizavam o que ele considerava o “extremo sacrifício”.

Embora Irineu soubesse que os gnósticos estavam tentando atingir o nível do entendimento teológico, ele declara que “eles não podem realizar uma reforma suficientemente eficaz para compensar o dano que causam”.⁹⁵ Nesse aspecto, qualquer argumento que os cristãos pudessem usar para evitar o martírio enfraqueceria a solidariedade de toda a comunidade cristã. Em vez de se identificarem com aqueles que estavam na prisão, enfrentando a tortura ou a morte, os cristãos gnósticos poderiam retirar seu apoio aos que consideravam fanáticos sem luz espiritual. Segundo Irineu, essas ações serviam para “cortar em pedaços o grandioso e glorioso corpo de Cristo [a igreja] e (...) destruí-lo”.⁹⁶ Para preservar a unidade seria preciso que todos os cristãos confessassem Cristo “perseguido sob Pôncio Pilatos, crucificado, morto e sepultado”, implicitamente afirmando a necessidade de “naturezas físicas” que imitassem sua paixão.

Por que a visão ortodoxa do martírio — e da morte de Cristo como modelo — prevaleceu? Eu sugiro que a perseguição impulsionou a formação de uma estrutura eclesiástica organizada, que se desenvolveu no final do século II. Para posicioná-la em um

contexto contemporâneo, consideremos qual é o recurso que resta para dissidentes confrontados com um sistema político forte e poderoso: divulgar casos de violência e injustiça para angariar o apoio público mundial. A tortura e execução de um pequeno grupo de pessoas conhecidas apenas por seus parentes e amigos logo eram esquecidas, mas casos de dissidentes que são cientistas, escritores, judeus ou missionários cristãos podem suscitar preocupação da comunidade internacional que se identifica com as vítimas por afiliações profissionais ou religiosas.

Existe, é claro, uma grande diferença entre as táticas modernas e antigas. Atualmente, o objetivo dessa divulgação é gerar pressão e obter a liberação dos que estão sob tortura ou presos. Os apologistas, como Justino, dirigiram-se às autoridades romanas protestando contra o tratamento injusto dispensado aos cristãos e pedindo-lhes que cessassem essas injustiças. Porém, os cristãos escreveram histórias sobre mártires com um propósito diferente e para um público distinto. Eles escreveram exclusivamente para outras igrejas cristãs, não com a esperança de terminar a perseguição, mas para preveni-las do perigo comum que corriam, para encorajá-las a imitar a “gloriosa vitória” dos mártires e consolidar as comunidades internamente e entre si. Então, nos séculos II e III, quando a violência dos romanos ameaçava grupos de cristãos em províncias remotas do império, esses acontecimentos eram difundidos para os cristãos de todas as regiões conhecidas. Inácio, condenado à morte em uma arena romana, ocupou-se em seus últimos dias de vida a escrever cartas para igrejas provinciais, contando-lhes sua situação e solicitando-lhes que apoiassem a Igreja católica (“universal”) organizada em torno dos bispos. Preveniu-os, acima de tudo, de evitar os hereges que se desviavam da autoridade dos bispos e das doutrinas ortodoxas da paixão, morte e ressurreição de Cristo. Suas cartas para os cristãos em Roma, os quais jamais encontrara, mostram a eficácia dessa comunicação: Inácio estava confiante de que interviriam para evitar sua execução se ele lhes permitisse fazê-lo. Mais tarde, quando cerca de cinquenta cristãos foram presos em Lyon e em Viena, em junho de 177, eles imediatamente escreveram para “nossos irmãos na Ásia e na Frigia que tinham a mesma fé”, descrevendo seu sofrimento, e enviaram Irineu para comunicar a

prisão deles à igreja bem-estabelecida em Roma.

Pressionados pelo perigo comum, membros de grupos dispersos no mundo inteiro cada vez mais trocavam cartas e visitavam diversas igrejas. Relatos desses mártires, em geral obtidos nos registros de seus julgamentos e em depoimentos de testemunhas, circulavam entre as igrejas na Ásia, África, Roma, Grécia, Gália e Egito. Por meio dessa comunicação, membros das igrejas mais antigas e diversificadas conscientizavam-se das diferenças regionais como obstáculos para pleitear a participação em uma igreja católica. Como já mencionado, Irineu insistia em que as igrejas no mundo inteiro deveriam concordar com todos os pontos vitais da doutrina, mas ficou chocado quando Vítor, bispo de Roma, tentou dar mais uniformidade às igrejas regionais. Em 190, Vítor pediu aos cristãos na Ásia Menor para abandonarem sua prática tradicional de celebrar a Páscoa e, em vez disso, agirem segundo o costume romano — ou então teriam de desistir de seu pleito de serem “cristãos católicos”. Ao mesmo tempo, a igreja romana estava compilando a lista definitiva de livros eventualmente aceitos por todas as igrejas cristãs. Ordens estratificadas crescentes de hierarquia institucional consolidaram as comunidades internamente e regularizaram a comunicação entre, como Irineu chamava, “a Igreja católica dispersa no mundo inteiro, até mesmo nos confins do mundo” — uma rede de grupos tornando-se cada vez mais uniformes em doutrina, ritual, cânones e estrutura política.

Entre os não cristãos, os relatos de brutalidade contra os cristãos suscitavam emoções diversas. Mesmo o arrogante Tácito, ao descrever como Nero os submetera à zombaria e à tortura até a morte, foi impelido a acrescentar:

Mesmo para criminosos que merecem uma punição extrema e exemplar, aqueles seres provocavam compaixão; pois não estavam sendo supliciados, como parecia, para o bem público, mas para saciar a crueldade de um homem.⁹⁷

Alguns moradores de Lyon, após a carnificina na arena, quiseram mutilar os corpos; outros ridicularizaram os mártires como loucos, enquanto terceiros, “sentindo certa compaixão”, pensaram no que

inspirara a coragem deles: “Que benefícios sua religião lhes concede, pois a preferem em detrimento de suas próprias vidas?”⁹⁸ Sem dúvida, as perseguições atemorizavam muitos, levando-os a evitar o contato com cristãos, porém Justino e Tertuliano disseram que a visão dos mártires provocou a curiosidade e a admiração que impeliram as pessoas a investigar o movimento e depois a segui-lo. E ambos atestam que isso aconteceu com muitos outros. (Como Justino observou: “Quanto mais fatos como esses ocorrem, mais pessoas tornam-se fiéis.”)⁹⁹ Tertuliano escreveu em tom desafiador para Scapula, o procônsul de Cartago:

Sua crueldade é sua glória (...) Todos que testemunham a nobre paciência dos [mártires] são acometidos por dúvidas, exaltam-se com o desejo de examinar a situação (...) e logo que descobrem a verdade imediatamente convertem-se em seus discípulos.¹⁰⁰

Vangloriou-se com o procurador de Roma de que, “quanto mais somos executados por vocês, mais numerosos nos tornamos: o sangue dos cristãos é uma semente!”.¹⁰¹ Aqueles que seguiam a doutrina ortodoxa e os preceitos da igreja também pertenciam à igreja que — confessando o Cristo crucificado — manifestava-se em seus mártires. Por outro lado, grupos de cristãos gnósticos estavam dispersos e perdidos — aqueles que resistiam à conformidade da doutrina questionavam o valor da “natureza física” e, com frequência, opunham-se à submissão à autoridade episcopal.

Por fim, nessa descrição da vida de Cristo e de sua paixão, o ensinamento ortodoxo oferece meios de interpretar elementos fundamentais da experiência humana. Ao rejeitar a visão gnóstica de que Jesus era um ser espiritual, a ortodoxia insiste em que ele, como o resto da humanidade, nasceu, viveu com uma família, sentiu fome e cansaço, comeu e bebeu vinho, sofreu e morreu. Reiteram ainda que ele ressuscitou como um ser corpóreo. Aqui, mais uma vez, como vimos, a tradição ortodoxa implicitamente afirma que a experiência da materialidade do ser é o fato central da vida humana. O que fazemos fisicamente — comer e beber, ter vida sexual ou evitá-la, preservar a vida ou renunciar a ela —, todos são elementos

vitais para nosso desenvolvimento religioso. Mas os gnósticos que consideram a parte essencial de cada um de nós como o “espírito interno” rejeitam essa experiência física, agradável ou dolorosa, encarando-a como um aturdimento da realidade espiritual — na verdade, uma ilusão. Portanto, não é surpreendente que inúmeras pessoas identifiquem-se mais com os ensinamentos ortodoxos do que com o “espírito incorpóreo” da tradição gnóstica. Não apenas os mártires, mas todos os cristãos que sofreram ao longo de 2 mil anos, que temeram a morte e morreram, sentem sua experiência legitimada na história do Jesus humano.

CAPÍTULO 5 - QUAL É A “VERDADEIRA IGREJA”?

DURANTE QUASE 2 mil anos a tradição cristã preservou e reverenciou os escritos ortodoxos que denunciavam os gnósticos enquanto reprimiam — e destruíam — os escritos gnósticos. Agora, pela primeira vez, certos textos descobertos em Nag Hammadi revelam o outro lado da moeda: como os gnósticos denunciavam os ortodoxos.¹ O Segundo Tratado do Grande Seth critica o cristianismo ortodoxo, contrastando-o com a “verdadeira igreja” dos gnósticos. Dirigindo-se àqueles que chamava de filhos da luz, o autor diz:

(...) somos perseguidos e odiados, não apenas pelos ignorantes [pagãos], mas também por aqueles que pensam que estão promovendo o nome de Cristo, pois são inconscientemente vazios, não conhecendo a si mesmos, como animais mudos.²

O Salvador explica que essas pessoas imitam a verdadeira igreja, “ao proclamarem a doutrina de um homem morto e mentiras para assemelharem-se à liberdade e à pureza da igreja perfeita (ekklesia)”?. Esse ensinamento, diz, reconcilia seus adeptos ao medo e à escravidão, encorajando-os a sujeitarem-se aos representantes mundanos do criador do mundo, que, em sua “glória vazia”, declara: “Eu sou Deus, e não existe nenhum outro além de mim.”⁴ Essas pessoas perseguem os que alcançaram a liberação por meio da gnosis, tentando desviá-los da “verdade de sua liberdade”.⁵

O Apocalipse de Pedro descreve, como já mencionado, que os católicos cristãos são aqueles que caíram “sob um nome enganoso e nas mãos de um homem perverso e astucioso, cujo ensinamento tem múltiplas formas”,⁶ permitindo serem dirigidos pela heresia. Pois, o autor acrescenta, eles

blasfemam a verdade e proclamam o ensinamento do mal. E dirão coisas malévolas uns dos outros. (...) muitos outros (...) que se opõem à verdade e são os mensageiros do erro... estabelecerão

seu erro (...) contra estes meus pensamentos puros...⁷

O autor analisa cada uma das características da Igreja católica como uma evidência de que ela é apenas um plágio, uma imitação, uma “irmã” que copia a verdadeira fraternidade cristã. Esses cristãos, em sua arrogância cega, reivindicam uma legitimidade exclusiva: “Aqueles que não entendem o mistério falam coisas que não compreendem, mas vangloriam-se de que o mistério da verdade pertence apenas a eles.”⁸ A obediência deles aos bispos e diáconos indica que eles “curvam-se diante do julgamento de seus líderes”.⁹ Eles oprimem seus irmãos e difamam aqueles que atingem a gnosis.

O Testemunho da Verdade ataca os cristãos eclesiais como aqueles que dizem “somos cristãos”, mas “que [não sabem quem] Cristo é”.¹⁰ Porém, esse mesmo autor critica também outros gnósticos, inclusive Valentino, Basílides e Simão, como irmãos ainda imaturos. Outro texto de Nag Hammadi, o Ensino Autoritário, pretende demolir todo ensinamento, sobretudo o ensinamento ortodoxo, que o autor considera sem autoridade. Como Irineu — mas radicalmente oposto —, ele diz que eles são “aqueles que rivalizam conosco, como adversários”,¹¹ que são “negociantes de corpos”,¹² insensíveis, ignorantes, piores que os pagãos, porque não têm desculpa para seu erro.

A mordacidade desses ataques contra a “igreja plagiadora” provavelmente indica um estágio posterior de controvérsia. Por volta do ano 200, as linhas de batalha definiram-se: tanto cristãos ortodoxos quanto gnósticos julgavam-se representantes da verdadeira igreja e acusavam-se mutuamente de serem intrusos, falsos irmãos e hipócritas.

Como um fiel poderia identificar os verdadeiros e os falsos cristãos? Os cristãos ortodoxos e gnósticos ofereciam respostas diferentes, pois cada grupo tentava definir a igreja de modo a excluir o oponente. Os cristãos gnósticos, pleiteando representar apenas “uns poucos”, sugeriam critérios qualitativos. Em protesto contra a maioria, insistiam em que o batismo não convertia um ser em cristão: segundo o Evangelho de Filipe, muitas pessoas “mergulham na água e retornam à superfície sem terem recebido nada”,¹³ e ainda assim afirmavam ser cristãos. Nem a profissão do credo ou martírio contava

como evidência: “qualquer pessoa pode fazer essas coisas.” Acima de tudo, recusavam-se a identificar a igreja com a comunidade visível e real que, diziam, com frequência apenas a imitava. Em vez disso, citando um dito de Jesus (“Pelos seus frutos os conheceremos”), demandavam provas de maturidade espiritual para demonstrar que uma pessoa pertencia à verdadeira igreja.

No entanto, os cristãos ortodoxos no final do século II começaram a estabelecer critérios objetivos para o ingresso na igreja. Quem quer que confessasse o credo, aceitasse o ritual do batismo, participasse na adoração e obedecesse aos clérigos era aceito como um companheiro cristão. Procurando unificar as diversas igrejas espalhadas pelo mundo em uma única rede, os bispos eliminaram os critérios qualitativos para que as pessoas se tornassem membros da igreja. A avaliação de cada candidato com base na maturidade espiritual, percepção ou santidade pessoal, como os gnósticos preconizavam, necessitaria de uma administração muito mais complexa. Além disso, tenderia a excluir muitos que precisavam do acolhimento da igreja. A fim de tornar-se verdadeiramente católica—universal —, a igreja rejeitou todas as formas de elitismo, com o intuito de atrair mais e mais fiéis. Nesse processo, seus líderes criaram uma estrutura clara e simples, consistindo em doutrina, ritual e organização política, que provou ser, surpreendentemente, um sistema organizacional muito eficaz.

Assim Inácio, o bispo ortodoxo de Antioquia, define a igreja em termos do bispado que representa esse sistema:

Ninguém que pertença à igreja permanecerá excluído do bispado. A eucaristia será válida quando celebrada pelo bispo ou por quem ele indicar (...) Qualquer que seja a oferenda do bispo [a eucaristia], a congregação deverá estar presente, assim como, em qualquer lugar onde Jesus Cristo esteja, a Igreja católica estará presente.¹⁴

Temendo alguma sugestão “herege” de que Cristo possa estar presente mesmo quando o bispo estiver ausente, Inácio declara:

É ilegítimo batizar ou realizar um ágape (rito eucarístico)

sem o bispo (...) Unir-se ao bispo é unir-se à igreja; separar-se do bispado significa não apenas separar-se da igreja, mas do próprio Deus.¹⁵

À parte da hierarquia da igreja, reitera, “não existe nada que possa ser chamado de igreja”.¹⁶

Irineu, bispo de Lyon, concorda com Inácio que a única igreja verdadeira é a que “preserva a mesma forma de constituição eclesiástica”:

A verdadeira gnosis é a que consiste na doutrina dos apóstolos e na antiga constituição [systema] da igreja no mundo inteiro, e o caráter do corpo de Cristo segundo as sucessões dos bispos, pelas quais eles transmitiram às gerações seguintes o que existe em toda parte.¹⁷

Apenas esse sistema, diz Irineu, constitui o “ pilar e a base ” dos escritos apostólicos aos quais ele atribui total autoridade — acima de tudo os evangelhos do Novo Testamento. Todos os outros são falsos, duvidosos, não-apostólicos e, provavelmente, elaborados por hereges. Só a Igreja católica oferece um “completo doutrinário”,¹⁸ proclamando, como vimos, um Deus, criador e pai de Cristo, que encarnou, sofreu, morreu e ressuscitou em sua forma humana. Fora dessa igreja não há salvação: “ela é a entrada da vida; todo o resto são ladrões e marginais.”¹⁹ Como porta-voz da igreja de Deus, Irineu insiste em que aqueles que chama de hereges estão excluídos da igreja. Todos que rejeitam sua versão da verdade cristã são “pessoas falsas, sedutores maléficos e hipócritas”, que “falam para multidões acerca daqueles que pertencem à igreja, os quais denominam de católicos ou eclesiásticos” Irineu diz que deseja “convertê-los para a igreja de Deus”²¹ — visto que os considera apóstatas, piores que pagãos.

Os cristãos gnósticos, ao contrário, acreditam que o que distingue o falso do verdadeiro não é a relação com o clero, mas o nível de compreensão de seus membros e a qualidade de sua interação entre si. O Apocalipse de Pedro declara que “os filhos da luz (...) os iluminados”²² distinguem o verdadeiro do falso. Pertencendo aos

“remanescentes (...) fazem apelo ao conhecimento [gnosis]”²³ não tentam dominar os outros nem sujeitam-se a bispos e diáconos, esses “canais secos”. Em vez disso, eles participam da “sabedoria da fraternidade que realmente existe (...) a amizade espiritual daqueles unidos em comunhão”.²⁴

O Segundo Tratado do Grande Seth declara de modo similar que a característica da verdadeira igreja é a união que seus membros desfrutam com Cristo e entre si, “unidos pela amizade perene de amigos, que desconhecem a hostilidade, a maldade e são ligados pela gnosis (...) [na] amizade que nutrem uns pelos outros”.²⁵ Possuem a intimidade do casamento, um “casamento espiritual”, pois vivem “na paternidade e na maternidade, e na fraternidade racional e na sabedoria”,²⁶ como aqueles que se amam como “amigos espirituais”.²⁷

Essa visão etérea de uma “igreja celestial” contrasta drasticamente com o enfoque terreno das fontes ortodoxas. Por que os autores gnósticos abandonaram a concretude e descrevem a igreja em termos tão irrealis e imaginários? Alguns estudiosos dizem que isso prova seu escasso entendimento e seu despreço quanto às relações sociais. Carl Andresen, em seu recente e denso estudo sobre os primórdios da igreja cristã, denominou-os de “solipsistas religiosos” preocupados apenas com seu próprio desenvolvimento espiritual, indiferentes às responsabilidades comunitárias de uma igreja.²⁸ Mas as fontes citadas acima mostram que esses gnósticos definiam a igreja precisamente em termos da qualidade de interação entre seus membros.

Escritores ortodoxos descrevem a igreja em termos concretos porque aceitam o status quo; ou seja, eles afirmam que a comunidade reunida para adorar era “a igreja”. Os cristãos gnósticos discordam. Confrontados nas igrejas com as pessoas a quem consideravam ignorantes, arrogantes ou autocentradas, recusavam-se a admitir que toda a comunidade de fiéis, sem maiores qualificações, constituía “a igreja”. Discordando da maioria questões como o valor do martírio, pretendiam discriminar a massa dos fiéis daqueles que realmente possuíam gnosis, aquilo que chamavam de imitação ou de réplica da verdadeira igreja.

Consideremos, por exemplo, como disputas específicas com

outros cristãos levaram até mesmo Hipólito e Tertuliano, dois fervorosos opositores da heresia, a redefinir a igreja. Hipólito compartilhava o ponto de vista de seu professor Irineu de que a igreja era o único suporte da verdade. Como Irineu, Hipólito definiu a verdade com base na sucessão apostólica de bispos que garantiam a solidez do cânone e da doutrina da igreja. Mas, quando um diácono chamado Calisto foi eleito bispo da igreja em Roma, Hipólito protestou com veemência. Divulgou uma história escandalosa, difamando a integridade de Calisto:

Calisto era um escravo de Carpóforo, um cristão empregado no palácio imperial. Por considerar Calisto um homem honesto, Carpóforo confiou-lhe uma quantia considerável de dinheiro e orientou-o a fazer transações bancárias para obter lucros. Ele apanhou o dinheiro e começou a negociar no bairro do Mercado de Peixe. Ao longo do tempo, diversos depósitos lhe foram confiados por viúvas e irmãos (...) Calisto, no entanto, apropriou-se do dinheiro e envolveu-se em dificuldades financeiras.²⁹

Quando Carpóforo soube do fato, pediu um relatório financeiro, mas, disse Hipólito, Calisto escondeu-se e fugiu: “ao encontrar um navio no porto prestes a partir, ele embarcou decidido a viajar para qualquer destino.”³⁰ Quando seu amo o perseguiu dentro do navio, Calisto percebeu que estava perdido e, desesperado, saltou pela amurada. Salvo a contragosto pelos marinheiros enquanto a multidão à beira-mar proferia gritos de encorajamento, Calisto foi entregue a Carpóforo, que o levou de volta para Roma e o encarcerou. Aparentemente, Hipólito tentava explicar por que Calisto foi torturado e preso, apesar de muitos o reverenciarem como um mártir; mas para Hipólito ele era um criminoso. Hipólito também opôs-se à visão de Calisto da Santíssima Trindade e criticava o hábito de Calisto de conceder perdão a pecados para encobrir transgressões de uma “negligência” chocante. E ele denunciou Calisto, o antigo escravo, por permitir aos fiéis regularizar ligações amorosas com seus escravos, reconhecendo-as como casamentos válidos.

Entretanto, Hipólito viu-se em minoria. A maioria dos cristãos romanos respeitava Calisto como um professor e um mártir,

corroborava sua política e o elegeu bispo. Agora que Calisto comandava a igreja romana, Hipólito decidiu romper com ela. No processo, atacou o bispo com as mesmas técnicas polêmicas que Irineu lhe ensinara a usar contra os gnósticos. Assim como Irineu destacava certos grupos de cristãos como hereges e referia-se a eles de acordo com seus professores (“valentinianos”, “simonianos” etc.), Hipólito acusou Calisto de pregar a heresia e denominou seus seguidores de “calistianos” — como se fossem uma seita separada da “igreja”, a qual ele alegava representar.

Como Hipólito poderia justificar seu pleito de representante da igreja quando ele e seus poucos adeptos estavam atacando a maioria dos cristãos romanos e seu bispo? Hipólito explicou que grande parte dos “que se diziam cristãos” eram incapazes de viver segundo as normas da verdadeira igreja, que consistia em uma “comunidade que vivia em santidade”. Como seus oponentes gnósticos, que se recusaram a identificar a igreja por intermédio de sua hierarquia oficial, ele a caracterizou segundo as qualidades espirituais de seus membros.

Tertuliano apresentou um caso ainda mais surpreendente. Ao se proclamar um “católico cristão”, Tertuliano definiu a igreja do mesmo modo que Irineu. Em sua obra *Preemptive Objection against Heretics* (Prenúncio da Objeção contra os Hereges), Tertuliano declara que só sua igreja possuía a norma apostólica da fé, reverenciava o cânone das Escrituras e conduzia por meio de sua hierarquia eclesiástica a sanção da sucessão apostólica. Como Irineu, Tertuliano acusava os hereges de violar cada um desses preceitos. Lamentava que eles se recusassem a aceitar e acreditar na norma da fé como outros fiéis: em vez disso, desafiavam os outros para suscitar questões teológicas, quando eles próprios não queriam ouvir respostas,

prontos a falar, com sinceridade, de alguns aspectos de sua crença, “Isso não é assim”, “Tenho uma visão diferente” e “Não admito isso”.³¹

Tertuliano adverte que esse questionamento leva à heresia: “Essa norma (...) foi ensinada por Cristo e não causa entre nós perguntas

além daquelas que as heresias introduzem e que convertem os homens em hereges!”³² Também destaca que os hereges não se restringem às Escrituras do Novo Testamento: acrescentam outros escritos ou desafiam a interpretação ortodoxa de textos-chave.³³ Mais tarde, como já observado, ele condena os hereges de serem “um campo de rebeldes” que se recusam a submeter-se à autoridade do bispo. Solicitando uma ordem estrita de obediência e submissão, conclui que a “evidência de uma maior disciplina que existe entre nós é prova adicional da verdade”.³⁴

Assim discursa o católico Tertuliano. Mas, no final de sua vida, quando seu fervor intenso provocou sua ruptura com a comunidade ortodoxa, ele rejeitou e estigmatizou a igreja de meros cristãos “psíquicos”. Aderiu então ao movimento montanista, chamado por seus seguidores de a “nova profecia”, que alegavam inspiração do Espírito Santo. Nessa época, Tertuliano começou a fazer uma profunda distinção entre a igreja empírica e a visão espiritual da igreja. Não mais identificava a igreja em termos de uma organização eclesiástica, mas apenas com o espírito que santificava membros individuais. Desdenhava da comunidade católica intitulando-a “a igreja de uma multidão de bispos”:

Porque a igreja, em sua essência, é o espírito no qual existe a trindade de uma só divindade, Pai, Filho e Espírito Santo. (...) A igreja congrega o que o Senhor deseja — uma igreja espiritual para pessoas espirituais —, não a igreja de uma multidão de bispos!³⁵

O que impeliu os dissidentes do cristianismo católico a manter ou desenvolver essas descrições visionárias da igreja? Suas visões eram “quiméricas” porque se interessavam pela especulação teórica? Ao contrário, seus motivos eram por vezes tradicionais e polêmicos, mas também às vezes políticos. Estavam convencidos de que a “igreja visível” — a rede vigente das comunidades católicas — ou desde o início tivera princípios errados ou desviara-se mais tarde do caminho correto. A verdadeira igreja, em contraste, era “invisível”: apenas seus membros identificavam as pessoas que pertenciam ou não a ela. Com essa ideia de uma igreja invisível, os dissidentes pretendiam

opor-se àqueles que se diziam representantes da igreja universal. Martinho Lutero empreendeu o mesmo movimento 1.300 anos mais tarde. Quando sua devoção à Igreja católica converteu-se em crítica e depois em rejeição, ele começou a insistir, junto com outros protestantes reformistas, em que a verdadeira igreja era “invisível”, ou seja, não idêntica ao catolicismo.

O autor gnóstico do Testemunho da Verdade teria concordado com Lutero, e ido muito além. Ele rejeitava como falaciosos todos os preceitos do cristianismo eclesiástico. A obediência à hierarquia do clero exige que os fiéis se submetam a “guias cegos” cuja autoridade advinha do criador malévolo. O conformismo à norma da fé limitava todos os cristãos a uma ideologia inferior: “Eles dizem: '[Mesmo que] um [anjo] venha do céu e pregue a você além daquilo que nós pregamos, deixe-o ser excomungado!’”³⁶ A fé nos sacramentos demonstra um pensamento ingênuo e irracional: os cristãos católicos praticam o batismo como um rito de iniciação que lhes garante “uma esperança de salvação”,³⁷ por acreditarem que só aqueles que recebem o batismo são “guiados para a vida”.³⁸

Contra essas “mentiras” o gnóstico declara que “isto, portanto, é o verdadeiro testemunho: quando um homem conhece a si mesmo e Deus está acima da verdade, ele se salvará”.³⁹ Apenas aqueles que reconhecem sua ignorância e aprendem a libertar-se pela descoberta de quem são vivenciam a iluminação como uma nova vida, como “a ressurreição”. Os rituais físicos como o batismo são irrelevantes, pois “o batismo da verdade é algo diverso; é pela renúncia [ao] mundo que o encontramos”.⁴⁰

Opondo-se àqueles que reivindicam acesso exclusivo à verdade, os que seguem a lei e a autoridade, e que depositam a fé no ritual, o autor declara: “Aquele que consegue renunciar a [dinheiro e relação sexual] mostra [que] é [da] geração do [Filho do Homem], e que tem o poder de acusá-[los]”.⁴¹ Como Hipólito e Tertuliano, mas ainda mais radical, esse mestre considera a abstinência sexual e a renúncia aos bens materiais como símbolos do verdadeiro cristão.

O Ensino Autoritário, outro texto encontrado em Nag Hammadi, também oferece um ataque veemente ao cristianismo católico. O autor relata a história de uma alma que originalmente surgiu do céu, da “plenitude espiritual”,⁴² mas que quando “foi

enviada para o corpo”⁴³ sentiu desejo sexual, paixões, ódio e inveja. Claramente, a alegoria refere-se à alma de um indivíduo lutando contra as paixões e o pecado; contudo, a linguagem do texto sugere também um referente social mais amplo. Ele descreve a luta entre os seres espirituais, ligados à natureza da alma (com os quais o autor identifica-se), contra os que são essencialmente alienados dela. O autor explica que alguns a quem chamamos de “nossos irmãos”, que se dizem cristãos, na verdade não são fiéis. Embora “a palavra lhes tenha sido pregada”,⁴⁴ e eles tenham ouvido “o chamado”⁴⁵ e realizado atos de adoração, esses autodenominados cristãos eram “piores que (...) os pagãos”,⁴⁶ que tinham uma desculpa para sua ignorância.

Com base em quais critérios o gnóstico acusa esses fiéis? Primeiro, eles “não procuram Deus”.⁴⁷ O gnóstico compreende a mensagem de Cristo não como a oferta de um conjunto de respostas, mas como um encorajamento para engajar-se no processo de busca: “procure e indague sobre os caminhos que deve seguir, pois não há nada melhor que isso.”⁴⁸ A alma racional deseja

ver com sua mente, perceber seus semelhantes e aprender quais são suas raízes (...) para que ela possa receber o que lhe pertence...⁴⁹

Qual é o resultado? O autor declara que ela atinge a plena realização:

(...) a alma racional que se desgastou na busca — ela aprendeu algo sobre Deus. Ela esforçou-se com as indagações, suportando o desconforto do corpo, desgastou os pés no rastro dos evangelistas, aprendendo sobre o Inescrutável. (...) Ela foi repousar com aquele que está em repouso. Ela reclinou-se na câmara nupcial. Comeu o banquete que havia desejado. (...) Ela encontrou o que tanto buscava.⁵⁰

Os gnósticos seguem seu caminho. Mas os cristãos não-gnósticos “não buscam”:

(...) aqueles que são ignorantes não procuram por Deus. (...)

não indagam sobre Deus (...) o homem insensato ouve o chamado, mas ignora de onde provém. E não perguntou durante a pregação: “Onde está o templo a que devo ir para prestar minha adoração?”⁵¹

Aqueles que acreditam nas pregações que ouvem, sem questionamentos, e que aceitam o culto que lhes foi estabelecido, não apenas permanecem ignorantes mas, se “encontrarem alguém que pergunte sobre sua salvação”,⁵² imediatamente o censurarão e o farão calar-se.

Segundo, esses “inimigos” asseguram que são os “pastores da alma”:

(...) Eles não perceberam que ela possuía um corpo espiritual invisível; pensam: “Nós somos seus pastores, dela a quem alimentamos.” No entanto, não perceberam que ela conhece outra forma que está escondida deles. Esta, seu verdadeiro pastor lhe ensinou pela gnosis⁵³

Ao usar o termo comum para bispo (poimen, “pastor”), o autor refere-se, aparentemente, aos membros do clero: eles não sabiam que os cristãos gnósticos tinham acesso direto a Cristo, o verdadeiro pastor da alma, e não precisavam de sua liderança. Nem esses supostos pastores percebiam que a verdadeira igreja não era a visível (a comunidade à qual presidiam), mas que “ela tinha um corpo espiritual invisível”⁵⁴ — ou seja, incluía apenas os seres espirituais. Só Cristo e eles próprios sabiam quem eram. Além disso, esses “estranhos” ao credo tomavam vinho, tinham relações sexuais e trabalhavam em negócios usuais, como os pagãos. Para justificar sua conduta, oprimiam e difamavam os que haviam atingido a gnosis e que praticavam a total renúncia. O gnóstico declara:

(...) não temos interesse algum quando nos causam coisas [malinas]. E os ignoramos quando nos amaldiçoam. Quando eles expõem sua vergonha diante de nós, olhamos para eles calados. Enquanto trabalham em seus negócios, vivemos com fome e sede...⁵⁵

Esses “inimigos”, penso eu, estavam seguindo o tipo de conselho prescrito por líderes ortodoxos como Irineu, Tertuliano e Hipólito para lidar com os hereges. Em primeiro lugar, recusavam-se a discutir a norma da fé e a doutrina comum. Tertuliano adverte que “os hereges e os filósofos” faziam as mesmas perguntas e impeliam os fiéis a rejeitá-las:

É preciso rechaçar todas as tentativas de produzir um cristianismo misto, composto por influências do estoicismo, do platonismo ou da dialética. Não queremos nenhuma controvérsia inquisitiva sobre a posse de Cristo, nenhuma indagação sobre a fruição do evangelho! Com nossa fé, não desejamos uma crença maior.⁵⁶

Lamentava que os hereges acolhessem todos que aderissem a eles, “porque não se importam com seus diferentes tratamentos dos tópicos”, desde que houvesse consenso para acessar “a cidade de uma única verdade”.⁵⁷ Contudo, essa metáfora indica que os gnósticos não eram nem relativistas nem céticos. Como os ortodoxos, eles procuravam “a única verdade”. Porém, tendiam a considerar todas as doutrinas, especulações e mitos — os seus e os alheios — apenas como abordagens da verdade. Os ortodoxos, ao contrário, identificavam sua doutrina como a verdade em si — a única forma legítima da fé cristã. Tertuliano admite que os hereges alegavam ter seguido o conselho de Jesus (“Buscai, e achareis; batei, e abrir-se-vos-à.”)⁵⁸ No entanto, isso significa, declara, que Cristo ensinou “algo definitivo” — o conteúdo do dogma da fé. Após tê-la achado e acreditado nela, o cristão nada mais tinha a procurar:

Deve-se excluir quem busca o que jamais achará; pois está procurando onde nada pode ser achado. Excluamos aqueles que estão sempre batendo; porque batem onde não há ninguém para abrir. Também aquele que está sempre perguntando, visto que nunca será ouvido, pois pergunta a quem não ouve.⁵⁹

Irineu concorda: “Segundo esse procedimento, alguém estará sempre

indagando sem jamais encontrar nada, porque rejeitou o método da descoberta.”⁶⁰ O único caminho seguro e preciso, diz ele, é aceitar a fé ensinada pela igreja, reconhecendo os limites da compreensão humana.

Como vimos, esses “inimigos” dos gnósticos seguiam o conselho dos padres da Igreja para assegurar as reivindicações do clero contra os cristãos gnósticos. Também tratavam os gnósticos “impenitentes” como excluídos da fé cristã; e, por fim, afirmavam o valor de um trabalho e de uma vida familiar normal em detrimento do ascetismo radical.

Enquanto os católicos cristãos e os gnósticos radicais assumiram posições opostas, cada um deles alegando-se representantes da igreja e denunciando-se mutuamente como hereges, os valentinianos adotaram uma postura medial. Resistindo à tentativa ortodoxa de classificá-los de estranhos ao credo, identificavam-se como membros totalmente integrados à igreja. No entanto, os valentinianos engajaram-se em um debate interno veemente sobre a questão oposta — o status de cristãos católicos. A discordância entre eles em relação ao tema foi tão séria que a crise, por fim, dividiu os seguidores de Valentino em duas facções diferentes.

Os cristãos católicos estavam incluídos na igreja, o “corpo de Cristo”? A facção oriental dos valentinianos disse não. Sustentavam que o corpo de Cristo, a igreja, era “puramente espiritual”, consistindo apenas em seres espirituais que haviam recebido a gnosis. Teódoto, o renomado professor do grupo oriental, definia a igreja como a “a estirpe dos escolhidos”,⁶¹ aqueles “escolhidos antes da criação do mundo”.⁶² Sua salvação estava assegurada, predestinada — e era exclusiva. Como Tertuliano em seus últimos anos de vida, Teódoto pregou que só aqueles que tivessem recebido uma inspiração espiritual direta pertenciam à “igreja espiritual”.⁶³

Mas Ptolomeu e Heráclio, os professores mais eminentes da escola ocidental dos valentinianos, discordavam desse ponto de vista. Opondo-se a Teódoto, diziam que o “corpo de Cristo”, a igreja, consistia em dois elementos distintos, um espiritual e o outro carnal. Isso significava, explicaram, que os cristãos gnósticos e os não-gnósticos, ambos, pertenciam à mesma igreja. Ao citarem as palavras de Jesus, “muitos são chamados, mas poucos são escolhidos”,

mencionavam que os cristãos que não possuíam a gnosis — a grande maioria — eram os muitos que recebiam o chamado. Por sua vez, os cristãos gnósticos pertenciam aos poucos escolhidos. Heráclio ensinou que Deus lhes dera a compreensão espiritual para o bem dos demais — para que eles fossem capazes de ensinar “os muitos” e transmitir-lhes a gnosis.⁶⁴

O professor gnóstico Ptolomeu concordou: Cristo abrigava dentro da igreja cristãos espirituais e mundanos com o objetivo de, finalmente, converter todos à espiritualidade.⁶⁵ Nesse ínterim, ambos pertenciam a uma só igreja; ambos eram batizados; ambos compartilhavam as celebrações das massas; ambos faziam a mesma confissão. O que os diferenciava era o nível de entendimento. Os cristãos não iniciados veneravam o criador de forma errônea, como se fosse Deus; acreditavam em Cristo como aquele que os salvaria do pecado e que ressuscitara: eles o aceitavam em razão da fé, sem compreender o mistério de sua natureza — ou de suas próprias. Mas os que haviam recebido a gnosis reconheciam Cristo como o enviado do Pai da Verdade, que lhes revelara que suas naturezas eram idênticas à dele — e à de Deus.

Para ilustrar essa relação, Heráclio oferece uma interpretação simbólica da igreja como um templo: os que eram cristãos comuns, ainda não-gnósticos, faziam sua adoração como os levitas, no pátio do templo, excluídos do mistério. Apenas aqueles que possuíam a gnosis podiam entrar no “santuário”, que significava o lugar “onde os espiritualizados adoravam a Deus”. Contudo, um templo — a igreja — englobava ambos os lugares de veneração.⁶⁶

O autor valentiniano da Interpretação do Conhecimento concorda com esse ponto de vista. Ele explica que, embora Cristo tenha vindo ao mundo para o bem da “igreja e dos mortais”,⁶⁷ agora essa igreja, o “local da fé”, estava fragmentado e dividido em facções.⁶⁸ Alguns membros haviam recebido dádivas espirituais — poder de curar, de profetizar e, acima de tudo, o dom da gnosis, outros, não.

O mestre gnóstico expressa sua preocupação, pois essa situação quase sempre provocava hostilidade e mal-entendidos. Aqueles que eram mais avançados espiritualmente tendiam a afastar-se dos cristãos, os quais consideravam “ignorantes”, e hesitavam em partilhar suas percepções com eles. Os desprovidos de inspiração

espiritual invejavam aqueles que discursavam em público durante os cultos e que falavam sobre profecia, ensinamento e cura de outros.⁶⁹

O autor dirige-se a toda a comunidade ao tentar reconciliar os cristãos gnósticos e os não-gnósticos. Utilizando uma antiga metáfora, lembra a eles que todos os fiéis são membros da igreja, o “corpo de Cristo”. Primeiro, recorda as palavras de Paulo:

Como o corpo é único e tem muitos membros, e todos esses membros, embora sejam muitos, são um só corpo, assim é Cristo. (...) O olho não pode dizer para a cabeça: “Não preciso de você”, nem a cabeça para os pés: “Não preciso de você.”⁷⁰

Então continua a pregar para aqueles que se sentem inferiores, privados de poderes espirituais, que ainda não são iniciados gnósticos:

(...) Não acuse sua Cabeça [Cristo] por não lhe ter criado como um olho em vez de um dedo; e não sinta inveja de ser um olho, uma mão ou um pé, ao contrário, agradeça por não existir fora do corpo.⁷¹

Aos espiritualizados, que possuem gnosis e que receberam “dádivas”, ele diz:

(...) Alguém possui um dom profético? Partilhe-o sem hesitação. Não se aproxime de seu irmão com inveja (...) Como você sabe [que alguém] é ignorante? (...) [Você] se comporta como um ignorante quando [os odeia] e tem inveja deles.⁷²

Como Paulo, ele pede a todos os membros que se amem uns aos outros, trabalhem e sofram juntos, sem diferenças entre os cristãos maduros e os imaturos, fiéis gnósticos e comuns, de modo a assim “compartilhar em (verdadeira) harmonia”.⁷³ Segundo a escola ocidental dos gnósticos valentinianos, então, “a igreja” inclui a comunidade dos católicos cristãos, mas não se limita a ela. Grande parte dos cristãos, alega, não percebe até mesmo o elemento mais importante da igreja, o elemento espiritual, que consiste em todos

que possuem gnosis.

Do ponto de vista do bispo, é claro, a posição gnóstica era ultrajante. Esses hereges questionavam seu direito de definir o que considerava sua própria igreja; tinham a audácia de debater a participação ou não dos cristãos católicos e diziam que seu grupo formava o núcleo essencial, a “igreja espiritual”. Ao rejeitar esse elitismo religioso, os líderes ortodoxos tentaram construir uma igreja universal. Desejando abrir a igreja para todos, acolheram membros de todas as camadas sociais, de qualquer origem racial ou cultural, cultos ou iletrados — todos, é evidente, que se submetessem ao seu sistema organizacional. Os bispos opuseram-se àqueles que desafiavam quaisquer dos três elementos do sistema: doutrina, ritual e hierarquia clerical — e os gnósticos questionavam todos eles. Apenas com a supressão do gnosticismo foi possível aos líderes ortodoxos estabelecer esse sistema de organização, que uniu todos os fiéis em uma única estrutura institucional. Eles não permitiram que houvesse distinção de classes sociais entre os membros, assim como entre o clero e o laicismo, nem toleraram os que reivindicaram dispensa da conformidade da doutrina, da participação em rituais e da obediência à disciplina administrada pelos padres e bispos. As igrejas gnósticas, que rejeitavam esse sistema em virtude de formas mais subjetivas de afiliação religiosa, sobreviveram como igrejas por só uns poucos cem anos.

CAPÍTULO 6 - GNOSIS: AUTOCONHECIMENTO COMO CONHECIMENTO DE DEUS

(...) Tomé lhe diz: “Senhor, não sabemos para onde vais. Como podemos conhecer o caminho?” Diz-lhe Jesus: “Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida. Ninguém vem ao Pai a não ser por mim.”¹

O EVANGELHO DE JOÃO, que contém esse trecho, é um livro notável que muitos gnósticos reclamam a si e utilizam como fonte primária para o ensinamento gnóstico.² Contudo, a igreja emergente, apesar de certa oposição ortodoxa, incluiu João no Novo Testamento. O que levou João a ser considerado aceitável pela “ortodoxia”? Por que a igreja aceitou João, ao passo que rejeitou escritos como o Evangelho de Tomé e o Diálogo do Salvador? Ao refletir sobre essa questão, é preciso lembrar que quando se viaja pelos Estados Unidos vemos cartazes com essas palavras de João nas igrejas locais. Seu propósito é claro: por indicar que só encontramos Deus por meio de Jesus, o escrito, no contexto contemporâneo, implica que só o fazemos pela igreja. De modo similar, nos primeiros séculos desta era, os cristãos preocupados em fortalecer a igreja institucional poderiam apoiar-se nas palavras de João.

As fontes gnósticas fornecem uma perspectiva religiosa diferente. Segundo o Diálogo do Salvador, por exemplo, quando os discípulos fazem a mesma pergunta a Jesus (“Qual é o lugar para onde estamos indo?”), ele responde: “permaneçam no lugar que possam alcançar!”³ O Evangelho de Tomé relata que quando os discípulos perguntam para onde deveriam ir, ele diz apenas: “Existe luz em um homem iluminado e ele ilumina o mundo inteiro. Se ele não brilhar, ele é a escuridão.”⁴ Sem legitimar qualquer instituição, ambos os enunciados dirigem-se a outrem em vez de a si mesmo — à capacidade interna de um ser de encontrar sua própria direção para a “luz interior”.

O contraste delineado acima, claro, é de certa forma simplista. Os seguidores de Valentino demonstraram — de modo convincente —

que muitos pronunciamentos e histórias nos escritos de João permitem esse tipo de interpretação. Mas cristãos como Irineu aparentemente decidiram que, em contrapeso, o Evangelho de João (sobretudo, talvez, em sequência após Mateus, Marcos e Lucas) poderia servir às necessidades de uma instituição emergente.

À medida que a igreja organizava-se politicamente, abrigava em seu âmbito muitas ideias e práticas contraditórias, já que elementos divergentes suportavam sua estrutura institucional básica. Nos séculos III e IV, por exemplo, centenas de cristãos católicos adotaram formas ascéticas de autodisciplina, buscando a revelação religiosa na solidão, em visões e em exaltações místicas. (Os termos “monge” e “monástico” provêm da palavra grega monachos, que significa “solitário” ou “um só”, e que o Evangelho de Tomé usa, com frequência, para descrever os gnósticos.) Em vez de rechaçar o movimento monástico, a igreja tomou providências, no século IV, para submetê-lo à autoridade episcopal. O estudioso Frederik Wisse sugeriu que os monges que viviam no monastério de São Pacômio, próximo ao penhasco onde os textos foram encontrados, poderiam ter guardado os documentos de Nag Hammadi em sua biblioteca devocional.⁵ Mas em 367, quando Atanásio, o poderoso arcebispo de Alexandria, enviou uma ordem para expurgar todos os “livros apócrifos” com “heréticas” tendências, um (ou muitos) monge pode ter escondido os preciosos manuscritos na jarra e a enterrado na montanha de Jabal al-Tarif, onde Muhammad Ali a encontrou 1.600 anos mais tarde.

Além disso, à medida que a igreja, apesar de suas divergências internas, tornou-se cada vez mais uma unidade política entre 130 e 400, seus líderes tenderam a tratar seus oponentes — uma grande diversidade de grupos — como se eles, também, constituíssem uma unidade política opositora. Quando Irineu denunciou os hereges como “gnósticos”,⁶ referiu-se menos a um consenso doutrinal específico entre eles (na verdade, Irineu quase sempre os castigava pela variedade de suas crenças) do que ao fato de resistirem a aceitar a autoridade do clero, o credo e o cânone do Novo Testamento.

O que — caso houvesse algo — os diversos grupos que Irineu chamava de “gnósticos” tinham em comum? Ou, para situar a pergunta em outro contexto, o que os vários textos descobertos em

Nag Hammadi tinham em comum? Uma resposta simples não abrangeria todos os diferentes grupos que a ortodoxia atacava, ou todos os diferentes textos da coleção Nag Hammadi. No entanto, sugiro que o problema com o gnosticismo, do ponto de vista ortodoxo, não era apenas que os gnósticos quase sempre divergissem da maioria em questões específicas já abordadas aqui — a organização da autoridade, a participação das mulheres, o martírio: os ortodoxos reconheciam que os chamados “gnósticos” compartilhavam uma perspectiva religiosa fundamental, que consistia em uma antítese das reivindicações da igreja institucionalizada.

Os cristãos ortodoxos insistiam em que a humanidade precisava encontrar uma maneira além de seu próprio poder — uma via divina — para aproximar-se de Deus. E isso, diziam, a Igreja católica oferecia àqueles que estariam perdidos, sem a presença de Deus: “Fora da Igreja católica não há salvação.” A convicção deles baseava-se na premissa de que Deus criara a humanidade. Como Irineu dizia: “Nesse aspecto, Deus difere da humanidade; Deus cria, mas a humanidade foi criada.”⁷ Um é agente original, o outro, o recipiente passivo; um “é perfeito”,⁸ onipotente, infinito; o outro, imperfeito e finito. O filósofo Justino Mártir diz que, ao reconhecer a grande diferença entre a mente humana e Deus, abandonou Platão e converteu-se em um filósofo cristão. Ele relata que antes de sua conversão um ancião questionou seu pressuposto básico, perguntando: “Que afinidade, então, existe entre nós e Deus? A alma é também divina e imortal, bem como uma parte da mente régia?” Falando como um discípulo de Platão, Justino respondeu sem hesitar: “Com certeza.”⁹ Contudo, quando as perguntas posteriores do ancião o levaram da certeza à dúvida, diz que percebeu que a mente humana não pode encontrar Deus por si mesma e precisa, em vez disso, ser iluminada pela revelação divina — por meio das Escrituras e da fé proclamada pela igreja.

Mas alguns gnósticos vão mais além, alegando que a humanidade criou Deus — e, assim, a partir de seu potencial interior, descobriu a revelação da verdade. Essa convicção pode subjazer ao comentário irônico do Evangelho de Filipe:

(...) Deus criou a humanidade; [mas agora os seres humanos] criam Deus. Assim é o mundo — seres humanos criam deuses e adoram suas criações. Seria adequado que os deuses adorassem os seres humanos!¹⁰

Segundo o mestre gnóstico Valentino, a humanidade manifesta a vida e a revelação divinas. A igreja, diz, consiste nessa parte da humanidade que reconhece e celebra sua origem divina.¹¹ Mas Valentino não usa essa expressão em seu sentido contemporâneo, referindo-se à humanidade em termos coletivos. Em vez disso, ele e seus seguidores pensavam em Anthropos (aqui traduzido como “humanidade”) como a natureza subjacente dessa entidade coletiva, o arquétipo, ou a essência espiritual do ser humano. Nesse sentido, alguns dos seguidores de Valentino, “aqueles (...) considerados mais talentosos”¹² que os demais, concordavam com o professor Colorbasus, que disse que quando Deus se revelou, Ele revelou-se na forma do Anthropos. No entanto, outros, relata Irineu, asseveraram que

o pai primal de todos, o começo primal e o inescrutável primal é chamado Anthropos (...) e isso é o grande e obscuro mistério, ou seja, o poder que está acima de todos os outros e os envolve em seu abraço é chamado Anthropos.¹³

Por essa razão, diziam os gnósticos, o Salvador denominava-se “Filho do Homem” (isto é, Filho do Anthropos) .¹⁴ Os gnósticos sethianos, que chamavam o criador de Ialdabaoth (um nome aparentemente derivado do judaísmo místico, mas que aqui indicava sua posição inferior), afirmavam que por essa razão, quando o criador,

Ialdabaoth, tornou-se arrogante e vangloriou-se perante seus inferiores, dizendo: “Eu sou pai e Deus, e acima de mim não há ninguém”; sua mãe, ao ouvi-lo falar isso, repreendeu-o: “Não minta, Ialdabaoth, pois o pai de todos, o Anthropos primal, está acima de você; e ainda Anthropos, o filho de Anthropos.”¹⁵

Nas palavras de outro valentiniano, visto que os seres humanos criaram toda a linguagem da expressão religiosa, então, de fato, a humanidade criou o mundo divino: “(...) e esse [Anthropos] é, na verdade, o Deus acima de tudo.”

Muitos gnósticos, portanto, teriam concordado com a teoria de Ludwig Feuerbach, um psicólogo do século XIX, segundo a qual “teologia é na realidade antropologia” (o termo origina-se, é claro, de anthropos e significa o “estudo da humanidade”). Porque os gnósticos, ao explorarem a psique, explicitaram um tema que hoje é para muitos implícito — a busca da religião. Algumas pessoas que procuram seu direcionamento interior, como os gnósticos radicais, rejeitam as instituições religiosas como um obstáculo ao seu progresso. Outros, como os valentinianos, participam de bom grado nelas, embora considerem a igreja mais um instrumento de sua autodescoberta do que a necessária “arca de Noé da salvação”.

Além de definir Deus de formas opostas, os cristãos gnósticos e ortodoxos caracterizaram a condição humana de modo muito diverso. Os ortodoxos seguiram o ensinamento judaico tradicional, no qual o que separa a humanidade de Deus, além da dissimilaridade essencial, é o pecado do homem. A palavra que designa o pecado no Novo Testamento, hamartia, procede do esporte de arco-e-flecha; literalmente, significa “não acertar o alvo”. As fontes do Novo Testamento dizem que sentimos sofrimento mental e físico porque não atingimos a meta moral que almejávamos: “todos pecamos e não alcançamos a glória de Deus.”¹⁶ Então, segundo o evangelho de Marcos, quando Jesus veio para reconciliar Deus e a humanidade, ele anunciou: “Completo-se o tempo e o reino de Deus está próximo. Convertei-vos e crede no Evangelho.”¹⁷ Marcos diz que apenas Jesus podia curar e perdoar os pecados; só aqueles que recebiam sua mensagem de fé experimentavam a libertação. O Evangelho de João expressa a situação desesperada da humanidade isolada do Salvador:

Porque Deus não enviou o Seu Filho ao mundo (...) para condenar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele! Quem nele crê não é condenado; quem não acredita já está condenado, porque não acreditou no nome do Filho Único de Deus.¹⁸

Muitos gnósticos, ao contrário, insistem em que a ignorância e não o pecado é que acarreta o sofrimento humano. O movimento gnóstico tinha algumas afinidades com os métodos contemporâneos de explorar o eu por meio de técnicas da psicoterapia. O gnosticismo e a psicoterapia valorizam, acima de tudo, o conhecimento — o autoconhecimento perceptivo. Concordam que, devido à sua ausência, uma pessoa sente-se levada por impulsos que não compreende. Valentino expressa esse fato como um mito. Relata como o mundo originou-se quando a Sabedoria, a Mãe de todos os seres, o gerou por meio de seu próprio sofrimento. Os quatro elementos que, segundo os filósofos gregos, constituem o mundo — a terra, o ar, o fogo e a água — são formas concretas de suas experiências:

Assim a terra surge de sua perplexidade; a água de seu terror; o ar do enrijecimento de sua tristeza; enquanto o fogo (...) era inerente a todos esses elementos (...) como a ignorância jaz oculta nesses três sofrimentos.¹⁹

Então o mundo foi gerado pelo sofrimento. (A palavra grega *pathos*, aqui traduzida como “sofrimento”, também conota recipiente passivo, não o iniciador, da experiência de alguém.) Valentino ou um dos seus seguidores menciona uma versão diferente do mito no Evangelho da Verdade,

(...) Ignorância (...) provoca angústia e terror. E a angústia solidifica-se como um nevoeiro, impossibilitando sua percepção. Por essa razão o erro é poderoso...²⁰

Muitas pessoas vivem, então, alienadas — ou, em termos contemporâneos, inconscientes. Desconhecendo suas próprias individualidades, elas não têm “raízes”.²¹ O Evangelho da Verdade descreve essa existência como um pesadelo. Aqueles que assim vivem sentem “terror, confusão, instabilidade, dúvida e divisão”, presos a “muitas ilusões”.²² Então, de acordo com a passagem que os estudiosos chamam de “parábola do pesadelo”, eles vivem

submergidos em seus sonos, encontrando-se em sonhos perturbadores. Ou (há) um lugar para onde eles estão fugindo ou, sem força, estão voltando (após) terem perseguido outros, ou estão envolvidos em causar desgraças, ou estão eles mesmos recebendo golpes funestos, ou caíram de lugares altos, ou voaram no ar embora não tenham asas. Novamente, às vezes (é como) se as pessoas lhes estivessem matando, apesar de não haver ninguém lhes perseguindo, ou são eles mesmos que estão assassinando seus vizinhos, por terem sido manchados com o seu sangue. Quando aqueles que estão passando por todas essas coisas acordam, eles não veem nada, aqueles que estão em meio a essas perturbações assim estão porque não são nada. Esse é o modo daqueles que puseram a sua ignorância à parte como o sono, deixando [suas funções] para trás como um sonho em uma noite. (...) Esse é o modo como cada um agiu, como se dormisse no tempo quando era ignorante. E esse é o modo como chegou ao conhecimento, como se tivesse acordado.²³

Quem permanece ignorante, uma “criatura alienada”,²⁴ não se realiza. Os gnósticos dizem que uma pessoa assim “vive imersa na deficiência” (o oposto da realização). Porque a deficiência consiste em ignorância:

(...) Quem é ignorante, quando atinge o conhecimento, sua ignorância se esvai por si só; assim como a escuridão desaparece com a luz, a deficiência esvai-se com a realização.²⁵

A auto-ignorância é também uma forma de autodestruição. Segundo o Diálogo do Salvador, quem não compreende os elementos do universo, ou a si mesmo, está destinado ao aniquilamento:

(...) Aquele que não [compreende] como o fogo veio à existência, por ele será queimado, pois não conhece sua raiz. Aquele que não compreende primeiro a água, não sabe coisa alguma. (...) Aquele que não compreende como o vento que sopra veio à existência, será soprado junto com ele. Aquele que não

compreende como o corpo que sustenta veio à existência, perecerá junto com ele. (...) Quem quer que não compreenda como veio ao mundo, não entenderá como irá...²⁶

Como — ou onde — alguém deve buscar o autoconhecimento? Muitos gnósticos têm em comum com a psicoterapia uma segunda premissa importante: ambos concordam — em oposição ao cristianismo ortodoxo — que a psique possui dentro de si o potencial para liberar-se ou destruir-se. Poucos psiquiatras discordariam das palavras atribuídas a Jesus no Evangelho de Tomé:

“Se revelar o que possui dentro de si, será salvo. Se não o desvelar, será destruído.”²⁷

Essa visão interior é apreendida gradualmente: “Reconheça o que está diante de seus olhos e o que está oculto se revelará.”²⁸

Esses gnósticos asseveram que a busca da gnosis conduz a um processo solitário e difícil, visto que ela luta com uma resistência interna. Eles caracterizavam essa resistência à gnosis como o desejo de dormir ou embriagar-se — ou seja, permanecer inconsciente. Então Jesus (que disse “Eu sou o conhecimento da verdade”)²⁹ declara que quando veio ao mundo

encontrei-os entorpecidos; nenhum deles sedento. E minha alma tornou-se aflita pelos filhos dos homens, por serem cegos em seus corações e não terem visão; do vazio vieram ao mundo e vazios deixam o mundo. Mas, por enquanto, estão entorpecidos.³⁰

O professor Silvano, cujos Ensinamentos³¹ foram descobertos em Nag Hammadi, encoraja seus seguidores a resistir à inconsciência:

(...) acabe com o sono que pesa sobre você. Afastese do esquecimento que o envolve na escuridão (...) Por que persegue a escuridão se a luz está à sua disposição? (...) A sabedoria o convoca, contudo ainda deseja a insensatez. (...) um homem insensato (...) nada nos desejos da vida e se afunda. (...) ele é como um navio que o vento arremessa para a frente e para trás, e

como um cavalo solto sem o cavaleiro. Esse (homem) precisa do cavaleiro que é a razão. (...) mas antes de qualquer coisa (...) conheça a si mesmo.³²

O Evangelho de Tomé também adverte que o autoconhecimento envolve uma perturbação interior:

Jesus disse: “Deixe aquele que busca continuar buscando até que encontre. Quando encontrar, ficará perturbado. Quando se tornar aflito, será surpreendido e reinará acima de tudo.”³³

Qual é a fonte da “luz” interior? Assim como Freud professava seguir a “luz da razão”, muitas fontes gnósticas concordam que “a lâmpada do corpo é a mente”³⁴ (palavras atribuídas a Jesus no Diálogo do Salvador). Silvano, o mestre, diz:

(...) Traz seu guia e seu professor. A mente é o guia, mas a razão é o professor. (...) Viva de acordo com sua mente (...) Adquirir força, pois a mente é poderosa (...) Ilumine sua mente (...) Acenda a lâmpada dentro de você.³⁵

Silvano prossegue:

Bata em si mesmo como quem bate em uma porta e caminhe sobre si mesmo como se percorresse uma estrada reta. Se caminhar nessa estrada, será impossível perder-se. (...) Abra a porta para si mesmo para que possa se conhecer (...) Aquilo que abrires para si mesmo se abrirá.³⁶

O Evangelho da Verdade expressa o mesmo pensamento:

(...) Se alguém possui conhecimento, ele recebe o que lhe pertence e o atrai para si mesmo (...) Aquele que receber o conhecimento dessa forma sabe de onde vem e para onde está indo.³⁷

O Evangelho da Verdade também expressa esta metáfora: cada um

deve receber “seu próprio nome” — não, é claro, um nome comum, mas sua verdadeira identidade. Aqueles que são “filhos do conhecimento interior”³⁸ obtêm o poder de falar seus próprios nomes. O mestre gnóstico assim se dirige a eles:

(...) Digam, então, de coração, que são o dia perfeito, e que em vocês habita a luz que jamais se apaga. (...) Vocês são a compreensão que foi trazida à luz (...) Preocupem-se consigo; não se preocupem com outras coisas que rejeitaram.³⁹

Então, segundo o Evangelho de Tomé, Jesus ridicularizou aqueles que pensavam que o “Reino de Deus”, em termos literais, era um lugar específico: “Se aqueles que os induzirem a dizer: ‘Veja, o Reino de Deus está no céu’, então os pássaros chegarão lá antes de vocês. Se eles disserem: ‘Está no mar’”, os peixes chegarão antes de vocês. Em vez disso, é um estado de autoconhecimento:

“(...) Ora, o Reino está, ao mesmo tempo, fora e dentro de vocês. Quando obtiverem o autoconhecimento, então serão conhecidos, e perceberão que são os filhos do Pai vivo. Mas, caso não conheçam a si mesmos, farão da pobreza sua morada, e serão essa pobreza.”⁴⁰

Porém os discípulos, pensando que esse “Reino” fosse um evento futuro, persistiram em suas perguntas:

Seus discípulos perguntaram a ele: “Quando (...) chegará o novo mundo?” Ele lhes disse: “O que buscam já chegou, mas não o reconheceis.” Os discípulos disseram a ele: “Quando virá o Reino?” [Jesus disse:] “Não virá estando à espera dele. Não será como dizer ‘Aqui está ele’ ou ‘Lá está ele’. Ao contrário, o Reino do Pai está espalhado por sobre a terra, e os homens não o veem.”⁴¹

Esse “Reino”, então, simboliza um estado de transformação da consciência:

Jesus viu crianças sendo amamentadas. Ele disse aos seus discípulos: “Estas crianças sendo amamentadas são como aqueles que entram no Reino.” Eles lhe perguntaram: “Devemos nós, então, como crianças entrar no Reino?” Jesus disse a eles: “Quando fizerem dois de um, e quando fizerem de dentro como fora e de fora como dentro, e acima como abaixo, e quando fizerem o homem e a mulher um único e o mesmo, para que o homem deixe de ser homem e a mulher deixe de ser mulher (...) então entrarão [no Reino].”⁴²

No entanto, o “Jesus vivo” que Tomé rejeitava como ingênuo — a ideia de que o Reino de Deus era um evento real esperado na história — é a noção do Reino que os evangelhos sinóticos com muita frequência atribuem a Jesus em seu ensinamento. Segundo Mateus, Lucas e Marcos, Jesus proclamou a vinda do Reino de Deus quando os cativos obtivessem a liberdade, quando os doentes se curassem, os oprimidos fossem libertos e a harmonia prevalecesse no mundo inteiro. Marcos diz que os discípulos esperavam a chegada do Reino de Deus como um cataclismo que ocorreria durante sua vida, já que Jesus dissera que alguns deles viveriam para ver “o reino de Deus Todo-Poderoso”.⁴³ Antes de sua prisão, diz Marcos, Jesus advertiu-os que, embora “o final ainda não chegara”,⁴⁴ eles deveriam esperá-lo a qualquer momento. Os três evangelhos insistem em que o reino viria em um futuro próximo (apesar de conter algumas passagens indicando já a sua presença). Lucas fez Jesus dizer explicitamente: “O reino de Deus está dentro de você.”⁴⁵ Alguns gnósticos cristãos, ao ampliar esse tipo de interpretação, esperavam que a liberação humana não aconteceria por meio de eventos reais na história, mas sim pela transformação interior.

Por razões similares, os cristãos gnósticos criticaram os pontos de vista ortodoxos de Jesus que o identificavam como alguém exterior e superior aos seus discípulos. Pois, de acordo com Mateus, quando os discípulos reconheceram quem era Jesus, pensaram ser o prometido Messias:

E Jesus foi com seus discípulos para a região de Cesaréia de Filipe; no caminho perguntou a eles: “Quem as pessoas dizem

que eu sou?” Eles responderam: “Alguns dizem que é João Batista; outros, Elias; e outros, um dos profetas.” Então ele perguntou-lhes: “E vocês, quem dizem que eu sou?” Simão Pedro respondeu: “Sois o Cristo.”⁴⁶

Mateus acrescenta que Jesus abençoou Pedro pela precisão de seu reconhecimento, e declarou imediatamente que construiria a igreja sobre Pedro, por seu reconhecimento de Jesus como o Messias. Uma das mais antigas confissões cristãs declara simplesmente: “Jesus é o Senhor!”⁴⁷ Mas Tomé conta uma história diferente:

Jesus disse a seus discípulos: “Comparem-me com alguém e digam com quem sou parecido.” Simão Pedro disse a ele: “És como um anjo justo.” Mateus disse: “És como um sábio filósofo.” Tomé disse a ele: “Mestre, minha boca é totalmente incapaz de dizer com quem te pareces.” Jesus disse: “Eu não sou o mestre de vocês. Porque beberam, ficaram embriagados com as fontes borbulhantes com que eu tenho me medido.”⁴⁸

Aqui, Jesus não nega seu papel de Messias ou de mestre, ao menos em sua relação com Pedro e Mateus. No entanto, aqui, eles — e suas respostas — representam um nível inferior de compreensão. Tomé, ao perceber que não pode atribuir um papel específico a Jesus, transcende, nesse momento de reconhecimento, a relação de discípulo e mestre. Ele converte-se no “Jesus vivo” que declara: “Aquele que beber de minha boca se tornará igual a mim. Eu mesmo devo me tornar ele, e as coisas que estão ocultas serão reveladas a ele.”⁴⁹ As fontes gnósticas quase sempre mostram Jesus respondendo perguntas, assumindo o papel de professor, revelador e mestre espiritual. Mas, nesse caso, o modelo gnóstico aproxima-se do padrão psicoterápico. Ambos reconhecem a necessidade de uma diretriz, porém apenas como recurso provisório. O objetivo de aceitar a autoridade é o de aprender a superá-la. Quando alguém se torna maduro, não mais precisa de autoridade externa. O antigo discípulo se reconhece depois como o “irmão gêmeo” de Jesus. Quem, então, é o mestre Jesus? O Livro de Tomé, o Contador o identifica simplesmente como o “conhecimento da verdade”.⁵⁰ Segundo o

Evangelho de Tomé, Jesus recusou-se a validar a experiência que os discípulos deveriam descobrir por si mesmos:

Eles lhe disseram: “Dize-nos quem és para que possamos acreditar em ti.” Ele lhes disse: “Vós lestes a face do céu e da terra, no entanto, não reconhecestes aquele que está diante de vós, e não sabeis ler este momento.”⁵¹

E, frustrados, eles lhe perguntaram: “Quem és tu, a quem dirigimos essas perguntas”? Jesus, em vez de responder, criticou a pergunta: “Vós não percebeis quem eu sou pelas palavras que vos dirijo.”⁵² Já mencionamos que, segundo Tomé, quando os discípulos pediram a Jesus para mostrar-lhes o lugar onde estava para que eles também pudessem alcançá-lo, ele recusou-se, dizendo que deveriam descobrir seus recursos ocultos. O mesmo tema é abordado no Diálogo do Salvador. Quando Jesus conversava com seus três discípulos escolhidos, Mateus pediu a ele para mostrar o “lugar da vida” que é, diz ele, a “luz pura”. Jesus respondeu: “Cada um [de vocês] que tenha obtido o autoconhecimento a terá visto.”⁵³ Mais uma vez, ele desviou-se da pergunta, impelindo o discípulo à sua autodescoberta. Quando os discípulos, esperando que ele lhes revelasse seus segredos, perguntaram a Jesus: “Quem é o que procura [e quem é aquele que] revela?”⁵⁴, ele respondeu que aquele que procura a verdade — o discípulo — é também aquele que a revela. Como Mateus continua a fazer perguntas, Jesus diz que ele mesmo desconhece a resposta: “Nem ouvi nada sobre assunto, exceto de você.”⁵⁵

O discípulo que atingir o autoconhecimento pode descobrir, então, até mesmo o que Jesus não pode ensinar. O Testemunho da Verdade diz que o gnóstico torna-se um “discípulo de sua [própria] mente”⁵⁶ ao descobrir que sua mente “é o pai da verdade”.⁵⁷ Ele aprende o que necessita saber por si mesmo em silêncio meditativo. Por conseguinte, considera-se igual a todos, mantendo sua independência diante de qualquer autoridade: “E ele é paciente com todos; iguala-se aos demais e também se mantém isolado deles.”⁵⁸ Silvano, do mesmo modo, julga “a mente” como “um princípio condutor”. Quem quer que siga a direção de sua própria mente não

precisa aceitar o conselho alheio:

Tenha um grande número de amigos, mas não de conselheiros. (...) Porém, se fizer [um amigo], não deposite confiança nele. Confie apenas em Deus como pai e amigo.⁵⁹

Por fim, os gnósticos que concebiam a gnosis como uma experiência subjetiva e imediata preocupavam-se, acima de tudo, com o significado interno dos acontecimentos. Aqui, de novo, eles divergem da tradição ortodoxa, que sustenta que o destino da humanidade depende dos eventos da “salvação da história” — a história de Israel, em especial das previsões dos profetas em relação a Cristo, sua vinda ao mundo, vida, morte e ressurreição. Todos os evangelhos do Novo Testamento, quaisquer que sejam suas diferenças, referem-se a Jesus como uma pessoa histórica. E todos eles confiam nas previsões dos profetas para provar a validade da mensagem cristã. Mateus, por exemplo, repete continuamente o refrão: “Isso se realizou para consumir as palavras dos profetas.”⁶⁰ Justino, também, tentando persuadir o imperador da veracidade do cristianismo, indica como prova da realização da profecia: “E, na verdade, poderá ver por si mesmo e convencer-se pelo fato.”⁶¹ Mas, segundo o Evangelho de Tomé, Jesus considera irrelevante as previsões dos profetas:

Seus discípulos disseram a ele: “Vinte e quatro profetas falaram em Israel e todos falaram em vós.” Ele lhes disse: “Vocês ignoraram o que vive em sua presença e falaram (apenas) dos mortos.”⁶²

Esses cristãos gnósticos viam os acontecimentos reais como secundários à percepção do seu significado.

Por essa razão, esse tipo de gnosticismo partilha com a psicoterapia uma fascinação pelo significado não-literal da linguagem, como uma tentativa de entender a qualidade interna da experiência. O psicanalista C. G. Jung interpretou o mito criado por Valentino como uma descrição do processo psicológico. Valentino relata como todas as coisas originaram-se do “eu profundo”, o

“abismo”⁶³ — em termos psicanalíticos, do inconsciente. Do “eu profundo” emergiram a Mente e a Verdade e, delas, por sua vez, a Palavra (Logos) e a Vida. E foi a palavra que gerou a humanidade. Para Jung, isso era um relato mítico da origem da consciência humana.

Um psicanalista pode encontrar significado também no prolongamento desse mito, quando Valentino conta como a Sabedoria, a filha mais nova do Casal primal, desejou ardentemente conhecer o Pai, interpretando isso como uma manifestação de amor. Suas tentativas para conhecê-lo a teriam levado à autodestruição, caso não tivesse encontrado um poder chamado Limite, “um poder que sustenta todas as coisas e as preserva”,⁶⁴ que a libertou de seu distúrbio emocional e recobrou seu lugar original.

Um seguidor de Valentino, o autor do Evangelho de Filipe, explora a relação entre a experiência da verdade e a descrição verbal. Ele disse que “a verdade trouxe nomes à existência no mundo, porque é impossível conhecê-la sem esses nomes”.⁶⁵ Mas a verdade deve ser revestida por símbolos: “A verdade não veio ao mundo despida, mas veio em tipos e imagens. O mundo não receberá a verdade em nenhuma outra forma.”⁶⁶ Esse professor gnóstico critica aqueles que confundem a linguagem religiosa com a linguagem literal, professando a fé em Deus, em Cristo e na ressurreição ou na igreja como se fossem tudo “coisas” exteriores a si mesmas. Pois, explica, em uma linguagem comum, cada palavra refere-se a um fenômeno específico e externo; uma pessoa “vê o sol sem que seja um sol; e ela vê o céu, a terra e todas as outras coisas, mas ela não é essas coisas”.⁶⁷ A linguagem religiosa, por sua vez, é a linguagem da transformação interna; quem percebe a realidade divina “converte-se no que vê”:

(...) Viu o espírito, tornou-se um espírito. Viu Cristo, nele se converteu. Ao ver [o Pai, você] transformou-se no Pai (...) consegue ver a si mesmo, e o que vir se [tornará].⁶⁸

Quem alcança a gnosis torna-se “não mais cristão, mas Cristo”.⁶⁹

Assim sendo, podemos observar que esse gnosticismo tinha um significado maior que um movimento de protesto contra o

cristianismo ortodoxo. O gnosticismo também incluía uma perspectiva religiosa que, de modo implícito, opunha-se ao desenvolvimento do tipo de instituição na qual se converteu a antiga Igreja católica. Aqueles que esperavam “tornarem-se Cristo” possivelmente não reconheceriam as estruturas institucionais da igreja — seus bispos, padres, credos, cânones ou rituais — como detentoras da autoridade final.

Essa perspectiva religiosa diferenciava o gnosticismo não apenas da ortodoxia, mas, também, em todas as similaridades, da psicoterapia, visto que muitos psicanalistas seguem Freud ao se recusarem a atribuir existência real ao imaginário. Eles não consideram a tentativa deles de descobrir o interior da psique equivalente a descobrir os segredos do universo. Mas muitos gnósticos, assim como muitos artistas, buscam o autoconhecimento como a chave para entender verdades universais — “quem somos, de onde viemos, para onde vamos”. Segundo o Livro de Tomé, o Contendor, “aquele que conhece a si mesmo nada tem aprendido, mas aquele que conhece a si mesmo tem ao mesmo tempo alcançado o conhecimento sobre a profundidade de tudo”.⁷⁰

Essa convicção — de que quem explora a experiência humana descobre simultaneamente a realidade divina — é um dos elementos que marca o gnosticismo como um movimento religioso distinto. Simao Mago, relata Hipólito, alegava que cada ser humano é uma morada, “e na qual habita um poder infinito (...) a raiz do universo”.⁷¹ Mas, uma vez que o poder infinito existe de duas formas, uma real, a outra, potencial, então esse poder infinito “existe em uma condição latente em todos nós, porém “potencialmente, não verdadeiramente”.⁷²

Como é possível perceber esse potencial? Muitas fontes gnósticas citadas até aqui contêm apenas aforismos direcionando os discípulos a buscar o conhecimento, mas sem indicar como procurar. A descoberta por si mesmo é, aparentemente, o primeiro passo em direção ao autoconhecimento. Assim, no Evangelho de Tomé, os discípulos perguntam a Jesus o que devem fazer:

Seus discípulos lhe indagaram: “Vós desejais que jejuemos? Como devemos rezar? Devemos dar esmolas? Qual dieta

devemos seguir?” Jesus disse: “Não digam mentiras e não façam o que odeiam...”⁷³

Essa resposta irônica levou-os a refletir: só o próprio ser pode julgar quando está mentindo ou quando odeia? Essas perguntas enigmáticas provocaram sérias críticas de Plotino, o filósofo neoplatonista que atacou os gnósticos quando seu ensinamento estava afastando alguns dos alunos dele da filosofia. Plotino reclamava que os gnósticos não tinham um programa de ensino: “Eles diziam apenas: ‘Olhem para o Senhor’, mas não indicavam a ninguém onde ou como olhar.”⁷⁴

Contudo, diversas fontes descobertas em Nag Hammadi descrevem técnicas de disciplina espiritual. Zostrianos, o texto mais longo da biblioteca Nag Hammadi, conta como um mestre espiritual atinge a iluminação, implicitamente estabelecendo um programa para que outros o sigam. Zostrianos relata que, primeiro, é preciso despojar-se dos desejos físicos, provavelmente por práticas ascéticas. Segundo, deve-se reduzir o “caos mental”,⁷⁵ por meio da meditação. Então, diz: “depois de me sentar ereto, vejo uma criança perfeita”⁷⁶ — a visão da presença divina. Mais tarde, prossegue: “Eu ponderei essas questões para entendê-las. (...) Não parei de buscar um lugar de repouso digno do meu espírito...”⁷⁷ Mas, então, sentindo-se “profundamente aflito”, desencorajado com seu progresso, partiu para o deserto antecipando ser morto por animais ferozes. Lá, relata Zostrianos, recebeu primeiro a visão “do mensageiro do conhecimento da Luz eterna”,⁷⁸ e seguiu tendo muitas outras visões. Contou-as para encorajar as demais pessoas: “Por que hesitam? Procurem ao serem procurados; quando forem convidados, ouçam (...) Olhem para a Luz. Fugam da escuridão. Não deixem serem levados para a destruição.”⁷⁹

Outras fontes gnósticas oferecem diretrizes mais específicas. O Discurso sobre a Oitava e a Nona revela uma “ordem da tradição” para guiar o iniciante a um conhecimento mais elevado. Escrito na forma de um diálogo, o Discurso inicia-se quando um aluno lembra ao seu mentor espiritual uma promessa que lhe fizera:

“[O meu pai], ontem me prometeu [que levaria] minha mente até [à] oitava e, em seguida, me levaria até a nona. Disse que

esta é a ordem da tradição.”⁸⁰

O mestre aquiesceu: “O meu filho, esta é a ordem. Mas a promessa era de acordo com a natureza humana.”⁸¹ Ele explicou que o discípulo devia procurar em si mesmo o entendimento: “Envio-lhe a ação. Mas o conhecimento habita dentro de você. Em mim, (é) como se o poder estivesse gestando.”⁸² O discípulo ficou atônito; o poder, então, está na verdade dentro dele? O mestre sugeriu que ambos deveriam rezar para que o discípulo atingisse níveis mais elevados, o “oitavo” e o “nono”. Ele já progredira até o sétimo nível do conhecimento, impelido por esforço moral e dedicação. No entanto, o discípulo admitiu que, até o momento, não tivera uma experiência direta com o conhecimento divino: “Ó meu pai, eu não entendo nada, exceto a beleza que veio a mim pelos livros.”⁸³

Agora que ele estava pronto para ir mais além do conhecimento indireto, os dois rezaram “para o Deus perfeito e indiviso, a quem nos dirigimos em silêncio”.⁸⁴ A oração evoluiu para um canto de palavras e vogais sagradas: “Zoxathazo a ãõ êê õõõ êêê õõõõ êê õõõõõõõõõõõõ õõõõõõ uuuuuu õõõõõõõõõõõõ õõõ Zozazoth.”⁸⁵ Após entoar o cântico, o professor disse: “Senhor (...) reconhecei o espírito que está dentro de nós.”⁸⁶ Então entrou em um estado de êxtase:

Eu vejo! Eu vejo profundezas indescritíveis. Como lhe devo contar, Ó meu filho? (...) Como [devo descrever] o universo? Eu [sou a mente e] vejo outra mente, aquela que [move] a alma! Eu vejo aquela que me move do puro esquecimento. Você me dá poder! Eu vejo a mim mesmo! Eu quero falar! O medo me impede. Encontrei o começo do poder que está acima de todos os poderes, aquele que não tem princípio. (...) Eu disse: Ó meu filho, que eu sou a Mente. Eu tenho visto! A linguagem não é capaz de revelar isso. Pois toda a inteira oitava, Ó meu filho, e almas que estão nelas, e os anjos, cantam um hino em silêncio. E eu, a Mente, a compreendo.”⁸⁷

Ao observá-lo, o discípulo também se sentiu extasiado: “Rejubilome porque eu o vejo sorrindo. E o universo alegra-se.” Vendo seu

professor corporificado no divino, o discípulo suplicou: “Não deixe que minha alma seja privada da grande visão divina. Pois tudo é possível para você como mestre do universo.” O mestre disse-lhe para cantar em silêncio e “pedir o que quisesse em silêncio”:

Quando ele terminou a oração, exclamou: “Pai Trismegisto! O que devo dizer? Recebemos esta luz. E eu mesmo vejo essa mesma visão em você. E vejo a oitava e as almas que a habitam, e os anjos cantando um hino à nona e aos seus poderes. (...) Eu sou o instrumento do seu espírito. A Mente é seu plectro. E seu conselho me estimula. Eu vejo a mim mesmo! Recebi de você o poder. Pois seu amor nos alcançou.”⁸⁸

O Discurso encerra-se com o mestre instruindo seu aluno a escrever suas experiências em um livro (talvez o próprio Discurso) para guiar outros, que “progredirão por etapas até entrarem no caminho da imortalidade (...) no conhecimento da oitava que revela a nona”.⁸⁹

Outro texto extraordinário, intitulado Alógeno, que significa “o estranho” (literalmente, “alguém de outra raça”), referindo-se a uma pessoa espiritualmente madura que se torna um ser “estranho” ao mundo, também descreve as etapas para atingir a gnosis. Aqui, Messos, o iniciante, na primeira etapa, aprende “o poder que está dentro dele”. Alógeno lhe explica seu próprio processo de desenvolvimento espiritual:

(...) [Eu estava] muito perturbado e recolhi-me a minha introspecção. (...) [Ao] ver a luz que me [rodeava] e a bondade que havia em mim, tornei-me divino.⁹⁰

Então, Alógeno continua, ele recebeu a visão de um poder feminino, Youel, “um ser todo-glorioso”,⁹¹ que lhe disse:

(...) “Visto que seu ensinamento está concluído e que você constatou sua bondade, ouça do Triplo Poderoso coisas que guardará em grande silêncio e grande mistério...”⁹²

O poder, paradoxalmente, é silencioso, embora emita um som: zza

zza zza.⁹³ Isso, como o cântico do Discurso, sugere uma técnica de meditação que inclui um salmo.

Ao ter descoberto primeiro “a bondade (...) em mim”, Alógeno avançou para a segunda etapa—o autoconhecimento.

[E então eu] rezei para que [a revelação] pudesse ocorrer em mim (...) não me angustiei (...) Eu me preparei naquele lugar e deliberei comigo mesmo por uns cem anos. E alegrei-me intensamente, pois estava em uma grande luz e em um caminho abençoado...⁹⁴

A seguir, diz Alógeno, ele teve uma experiência fora do corpo e viu “poderes sagrados” que lhe deram uma instrução específica:

(...) “Ó Aló[g]eno, contempla a bênção (...) em silêncio, pela qual você conhece a si mesmo e, buscando a si mesmo, ascenda à Vitalidade que verá movendo. E se for impossível permanecer, não tema; mas se quiser permanecer, ascenda à Existência e a encontrará parada e em repouso (...) E quando receber a revelação (...) e se o lugar o amedrontar, retorne, por causa das energias. E quando se tornar perfeito naquele lugar, tranquilize-se.”⁹⁵

Esse discurso dos “poderes sagrados” deve ser narrado de forma dramática pelos membros da seita gnóstica ao iniciante durante seu ritual de instrução? O texto nada diz, embora o candidato prossiga descrevendo sua resposta:

Agora eu estava ouvindo essas coisas pronunciadas por aqueles seres. Havia uma calma silenciosa em mim e eu senti a bem-aventurança de modo que conheci [meu] próprio eu.⁹⁶

Seguindo a instrução, o iniciado diz que estava pleno de “revelação (...) Eu recebi poder (...) do Ser que existe em mim, e o Triplo Poder, e a revelação de sua irreprimibilidade”.⁹⁷ Extasiado com sua descoberta, Alógeno deseja ir mais além: “Eu estava buscando o Deus inefável e Incognoscível.”⁹⁸ Mas, nesse momento, os “poderes”

disseram a Alógeno para cessar sua experiência infrutífera.

Ao contrário de muitas outras fontes gnósticas, Alógeno ensina que, primeiro, uma pessoa deve conhecer “a bondade que existe em si” e, depois, conhecer-se a si mesma e “àquele que existe dentro de si”, mas não se pode obter o conhecimento do Deus Incognoscível. Qualquer tentativa para entender o incompreensível trava “a inatividade que existe em você”. Em vez disso, o iniciado deve contentar-se a ouvir Deus, “de acordo com a capacidade advinda da revelação primária”.⁹⁹ A própria experiência e o autoconhecimento, essenciais para o desenvolvimento espiritual, provêm a base para receber de forma negativa a compreensão sobre Deus. A gnosis implica reconhecer, por fim, os limites do conhecimento humano:

“(…) (Quem) reconhecer (Deus) sob todos os seus aspectos, ou disser que ele assemelha-se à gnosis, pecou contra ele (...) porque não conhece Deus.”¹⁰⁰

Os poderes instruíram-no “ [a] não procurar mais nada, mas seguir adiante (...) Não é apropriado perder mais tempo buscando”.¹⁰¹ Alógeno diz que escreveu esse relato pelo “amor daqueles que serão dignos”.¹⁰² Essa exposição detalhada da experiência de iniciação, incluindo seções de orações, cânticos, instrução, entremeada de retiros para meditação, sugere que o texto registra técnicas reais de iniciação para alcançar o autoconhecimento que é o conhecimento do poder divino.

Entretanto, muitos ensinamentos gnósticos sobre disciplina espiritual não foram, em princípio, escritos, pois qualquer um pode ler um texto — mesmo aqueles que não são “maduros”. Os professores gnósticos, em geral, não revelavam sua instrução secreta, partilhando-a apenas verbalmente, para garantir a adequabilidade de cada candidato para recebê-la. Essa instrução requeria de cada professor a responsabilidade de conferir ao candidato uma atenção altamente selecionada e individualizada. Por sua vez, o candidato precisava dedicar energia e tempo — quase sempre anos — ao processo. Tertuliano compara de forma sarcástica a iniciação de Valentino aos mistérios eleusianos que

primeiro cerceavam todo o acesso ao seu grupo em condições atormentadoras; e eles requeriam uma longa iniciação antes de incorporar seus membros, até mesmo instrução por cinco anos a seus alunos para que pudessem refinar suas opiniões por meio da expectativa do conhecimento total e, aparentemente, valorizar mais seus mistérios em proporção à aspiração que haviam criado. Seguia-se, então, o dever do silêncio...¹⁰³

Obviamente, esse programa de disciplina, assim como os níveis mais elevados do ensinamento budista, atraía poucos adeptos. Embora os temas mais relevantes do ensinamento gnóstico como a descoberta do divino dentro de si mesmo seduzissem tantas pessoas a ponto de constituírem uma grande ameaça à doutrina católica, as perspectivas religiosas e os métodos do gnosticismo não eram voltados para a religião de massa. Nesse aspecto, não pode comparar-se ao sistema extremamente eficaz da organização da Igreja católica, que, ao expressar uma perspectiva religiosa unificada com base no cânone do Novo Testamento, oferecia um credo ao iniciante no qual ele necessitava apenas professar os elementos essenciais da fé, e celebrar rituais tão simples e profundos como o batismo e a eucaristia. Essa mesma estrutura básica de doutrina, ritual e organização sustentou quase todas as igrejas cristãs atuais — seja católica romana, ortodoxa ou protestante. Sem esses elementos, pode-se vagamente imaginar como a fé cristã perdurou e atraiu milhões de adeptos no mundo inteiro, ao longo de vinte séculos. Pois somente ideias não asseguram poder religioso, embora este não possa ter êxito sem elas; as estruturas sociais e políticas são igualmente importantes para identificar e unir pessoas em uma afiliação comum.

CONCLUSÃO

SÃO OS VENCEDORES que escrevem a história — a seu modo. Não causa surpresa, então, que o ponto de vista da maioria bem-sucedida tenha dominado todos os relatos sobre a origem do cristianismo. Os cristãos eclesiásticos primeiro definem os termos (designando-se a si mesmos “ortodoxos” e seus oponentes “hereges”); depois demonstram — ao menos para sua própria satisfação — que seu triunfo era historicamente inevitável ou, em termos religiosos, “guiado pelo Espírito Santo”.

No entanto, as descobertas de Nag Hammadi reabriram questões fundamentais. Elas sugerem que o cristianismo pode ter se desenvolvido em direções muito diferentes — ou que o cristianismo que conhecemos poderia não ter sobrevivido. Se o cristianismo tivesse permanecido multifacetado, provavelmente teria desaparecido junto com diversos cultos religiosos da Antiguidade. Acredito que devemos a sobrevivência da tradição cristã à estrutura organizacional e teológica que a igreja emergente desenvolveu. Qualquer um que seja tão atraído pelo cristianismo como eu consideraria esse fato uma importante realização. Não nos surpreende, então, que as concepções religiosas cultuadas no credo (desde “Eu acredito em um Deus” que é o “Pai Todo-Poderoso” e a encarnação de Cristo, morte e ressurreição corpórea “no terceiro dia”, até a fé na “igreja santificada, católica e apostólica”) coincidam com as questões sociais e políticas da formação do cristianismo ortodoxo.

Além disso, visto que os historiadores tendem a ser intelectuais, mais uma vez não causa surpresa que a maioria tenha interpretado a controvérsia entre os cristãos e gnósticos em termos de “história de ideias”, como se as ideias, consideradas o incentivo primordial da ação humana, lutassem entre si (talvez em um estado incorpóreo) pela supremacia. Assim Tertuliano, um homem extremamente inteligente, admirador do pensamento abstrato, dizia que “hereges e filósofos” preocupavam-se com as mesmas questões. As “questões que convertiam as pessoas em hereges”¹ eram, segundo ele, as seguintes: Qual a origem da humanidade e como ela se originou? De

onde surgiu a maldade, e por quê? Tertuliano insiste (pelo menos antes de sua violenta ruptura com a igreja) em que a Igreja católica prevaleceu porque oferecia respostas “mais verdadeiras” a essas questões.

Contudo, a maioria dos cristãos, gnósticos e ortodoxos, assim como pessoas religiosas de tradições diversas, preocupa-se com ideias basicamente como expressões ou símbolos da experiência religiosa. Essa experiência é a fonte e o fundamento de todas as concepções religiosas (como, por exemplo, um homem e uma mulher provavelmente discernirem de modo diferente a ideia de que Deus é masculino). O gnosticismo e a ortodoxia articularam tipos muito diferentes de experiência humana; suspeito que eles atraíssem pessoas distintas.

Quando os cristãos gnósticos questionaram sobre a origem do mal, eles não interpretaram o termo, como nós fizemos, fundamentalmente como perversidade moral. A palavra grega kakía originalmente significava “o que é ruim” — algo que se deseja evitar, como dor física, enfermidade, sofrimento, infortúnio, toda espécie de mal. Quando os seguidores perguntaram a fonte de kakía, eles referiram-se em especial ao dano emocional — medo, perplexidade, desgosto. Segundo o Evangelho da Verdade, o processo de autodescoberta começa no momento em que a pessoa sente “angústia e terror”² pela condição humana, como se estivesse perdido em um nevoeiro ou atormentada durante o sono por pesadelos aterrorizantes. O mito de Valentino sobre a origem da humanidade, como vimos, descreve a antecipação da morte e da destruição como o início experimental da busca gnóstica. “Eles diziam que todo o materialismo era formado por três experiências [ou sofrimentos]: terror, dor e perplexidade [aporia; literalmente, “sem rumo”, sem saber para onde ir].”³

Já que essas experiências, sobretudo o medo da morte e da decomposição, estão localizadas, em primeiro lugar, no corpo, o gnóstico tende a suspeitar deste considerando-o um sabotador que inevitavelmente causaria seu sofrimento. Nem o gnóstico confia nas forças cegas que prevalecem no universo; afinal de contas, essas são as forças que constituem o corpo. O que pode trazer a libertação? Os gnósticos convenceram-se de que a única forma de libertar-se do

sofrimento era conhecer a verdade sobre o lugar e o destino da humanidade no universo. Certo de que as únicas respostas seriam encontradas em si mesmo, o gnóstico dedicou-se com afinho a empreender uma intensa jornada particular interna.

Quem vivência sua própria natureza — a natureza humana — como a “fonte de todas as coisas”, a realidade primal, receberá a iluminação. Ao conscientizar-se do seu eu essencial, o divino que está dentro de si, o gnóstico rejubila-se por ter se libertado das coerções externas que o impediam de celebrar sua identificação com o ser divino:

O evangelho da verdade é uma alegria para aqueles que receberam do Pai a verdade da graça de tê-lo conhecido (...) Pois ele os descobre nele, e eles o descobrem em si mesmos: o incompreensível, o inconcebível, o Pai, o ser perfeito, aquele que fez todas as coisas.⁴

Nesse processo, os gnósticos celebravam — seus oponentes diziam que exageravam em demasia — a grandeza da natureza humana. A humanidade, no seu ser primordial, foi revelada para ser o “Deus acima de tudo”. O filósofo Plotino, que concordava com seu mestre Platão que o universo fora criado de modo divino e que as entidades não humanas, inclusive as estrelas, compartilhavam uma alma imortal,⁵ castigou os gnósticos por “terem um alto conceito de si mesmos e um pensamento muito pernicioso do universo”.⁶

Apesar de o renomado estudioso britânico Arthur Darby Nock ter declarado que o gnosticismo “não envolve o repúdio à sociedade, mas deseja concentrar-se no seu ser interior”,⁷ o gnóstico segue um caminho solitário. Segundo o Evangelho de Tomé, Jesus louva sua solidão: “Abençoados são os solitários e eleitos, pois encontrarão o Reino. Porque pertencem a ele, e a ele retornarão.”⁸

Essa solidão provém da insistência dos gnósticos na primazia da experiência imediata. Ninguém podia dizer ao outro qual o caminho a seguir, o que fazer, como agir. O gnóstico não podia aceitar como fé as palavras alheias, exceto como uma medida temporária, até que achasse seu próprio caminho, “pois”, como o professor gnóstico Heráclio disse, “as pessoas em um primeiro momento acreditam no

Salvador influenciadas por outras”, mas, quando “amadurecem, “não mais confiam no mero testemunho humano”; em vez disso, descobrem sua relação imediata com a “verdade”.⁹ Quem segue um testemunho indireto — mesmo o testemunho dos apóstolos e das Escrituras — poderia receber a censura que Jesus fez aos seus discípulos quando eles citaram os profetas: “Vocês ignoraram o ser vivo em sua presença e falaram (só) com os mortos.”¹⁰ Apenas com base na experiência imediata alguém poderia compor poemas, relatar visões e mitos, e entoar hinos que os gnósticos prezavam como prova de que alguém realmente alcançara a gnosis.

Comparadas a essa realização, todas as outras desvanecem. Se “os muitos” — pessoas sem iluminação — acreditavam que conseguiriam realizar-se na vida familiar, nas relações sexuais, nos negócios, na política, em um emprego normal ou no lazer, o gnóstico rejeitava essa crença como uma ilusão. Alguns gnósticos repudiavam todas as transações que envolviam sexualidade ou dinheiro: alegavam que quem rejeitava a relação sexual e Mammon “mostra [que] que é [da] geração do [Filho do Homem]”.¹¹ Outros, como os valentinianos, casavam-se, criavam filhos, trabalhavam em empregos normais, mas, como os devotos do budismo, consideravam todas essas questões como secundárias ao caminho solitário e interno em direção à gnosis.

O cristianismo ortodoxo, por sua vez, explicitava uma experiência diferente. Os cristãos ortodoxos preocupavam-se — muito mais que os gnósticos — com seus relacionamentos com outras pessoas. Se os gnósticos insistiam em que a experiência original do mal sentida pelo homem envolvia um sofrimento emocional, os ortodoxos discordavam. Relembrando a história de Adão e Eva, eles explicavam que a humanidade descobrira o mal por meio da violação do homem da ordem natural, essencialmente “boa”. Os ortodoxos interpretavam o mal (kakía) basicamente em termos da violência contra os outros (assim dando uma conotação moral à palavra). Eles reviram o Código Mosaico, que proibia a violação física de outros — assassinato, roubo, adultério —, em termos da proibição de Jesus contra até mesmo violência mental e emocional — raiva, luxúria, ódio.

Concordando que o sofrimento humano advinha da culpa do

homem, os cristãos ortodoxos afirmavam a ordem natural. Planícies, desertos, mares, montanhas, estrelas e árvores constituíam um meio ambiente propício para a humanidade. Como parte dessa “boa” criação, os ortodoxos reconheciam os processos da biologia humana: tendiam a confiar e ratificar a sexualidade (ao menos no casamento), a procriação e o desenvolvimento do homem. Os cristãos ortodoxos viam Cristo não como alguém que conduzira as almas mundanas à iluminação, mas como a “plenitude de Deus” vivenciando a experiência humana — a experiência corpórea — para sacralizá-la. Irineu declara que Cristo

não desprezava ou esquivava-se de qualquer condição humana, nem rejeitava a lei que estabelecera para a humanidade, mas santificava cada etapa da vida (...) Por esse motivo, ele passou por todas as idades, transformando-se em um bebê para os bebês e assim santificando-os; uma criança para as crianças, santificando as que tinham essa idade (...) um jovem para os jovens (...) e porque foi um homem idoso para as pessoas idosas (...) santificou-as também (...) então, por fim, morreu.¹²

Para manter a coerência de sua teoria, Irineu reviu a tradição usual de que Jesus morrera com cerca de 30 anos: temendo que as gerações posteriores não recebessem a santificação de Cristo, Irineu argumentou que Jesus tinha mais de 30 anos quando morreu.¹³

Entretanto, não é apenas a história de Cristo que torna a vida sagrada. A igreja ortodoxa gradualmente desenvolveu rituais para sancionar acontecimentos importantes da existência biológica: a partilha da comida na eucaristia; a sexualidade no casamento; o nascimento no batismo; a doença na extrema-unção e a morte nos funerais. O contexto social desses eventos celebrados nas comunidades, nas famílias e na vida social implica, para o fiel ortodoxo, responsabilidades éticas de vital importância. O fiel ouve os líderes da igreja constantemente advertindo os praticantes a não pecarem nos aspectos mais práticos da vida: trapacear nos negócios, mentir para a esposa, tyrannizar crianças ou serviçais, ignorar os pobres. Mesmo os críticos pagãos observam que os cristãos atraem os mais necessitados mitigando duas de suas maiores ansiedades: os

cristãos alimentam os pobres e enterram os mortos.

Enquanto o gnóstico vê a si mesmo como “um entre mil, dois entre 10 mil”,¹⁴ o ortodoxo sente-se um membro da família humana comum e um integrante da igreja universal. Segundo o professor Helmut Koester, “o teste da ortodoxia é se ela é capaz de construir uma igreja em vez de um clube, uma escola ou uma seita, ou apenas uma série de indivíduos com preocupações religiosas”.¹⁵ Orígenes, o mais brilhante teólogo do século III, expressou, embora tenha sido suspeito de heresia, o ponto de vista ortodoxo ao declarar que Deus não teria oferecido um caminho para a salvação acessível somente à elite intelectual ou espiritualizada. O que a igreja ensina, afirma, deve ser simples, unânime e acessível a todos. Irineu declara que,

como o Sol, essa criatura de Deus, é único e o mesmo no mundo inteiro, também a pregação da verdade brilha em toda parte e ilumina os propensos a recebê-la (...) Tampouco qualquer dos dirigentes das igrejas, mesmo altamente dotado com o dom da eloquência, ensinará doutrinas diferentes dessas.¹⁶

Irineu encorajou sua comunidade a desfrutar a crença de que sua fé está sob absoluta autoridade: os cânones aprovados das Escrituras, o credo, o ritual da igreja e a hierarquia do clero.

Se retornarmos às fontes mais antigas conhecidas da tradição crista — as palavras de Jesus (embora estudiosos discordem sobre quais palavras são genuinamente autênticas) —, podemos ver que as formas gnóstica e ortodoxa do cristianismo poderiam ter surgido como interpretações distintas do ensinamento e do significado de Cristo. Aqueles atraídos para a solidão observariam que mesmo o Evangelho de Lucas no Novo Testamento menciona o dito de Jesus segundo o qual quem “tem mais amor ao pai, à mãe, à mulher, aos filhos, aos irmãos, às irmãs, e mesmo à própria vida do que a mim, não pode ser meu discípulo”.¹⁷ Ele pedia aos que desejavam segui-lo abandonar tudo — família, casa, crianças, trabalho e riqueza. E ele, como protótipo, era um homem sem lar que rejeitara sua própria família, evitara o casamento e a vida familiar, um misterioso peregrino que persistia na questão da verdade a qualquer preço, ao custo de sua própria vida. Marcos relata que Jesus ocultava seu

ensinamento das massas, e o confiava apenas aos poucos que considerava dignos de recebê-lo.¹⁸

Contudo, os evangelhos do Novo Testamento também oferecem relatos que proporcionam uma interpretação muito diferente. Jesus abençoou o casamento e o proclamou inviolável;¹⁹ acolheu as crianças que o rodeavam;²⁰ demonstrou compaixão pelas formas mais comuns do sofrimento humano,²¹ como febre, cegueira, paralisia e doença mental, e chorou²² quando percebeu que seu povo o rejeitara. William Blake, analisando esses diferentes retratos de Jesus no Novo Testamento, expôs a concepção gnóstica preferida contra “a visão de Cristo que todos os homens veem”:

A visão de Cristo que debes ver
É a visão do meu pior inimigo...
A tua é o amigo de toda a Humanidade,
A minha fala em parábolas para os cegos:
A tua ama o mesmo mundo que a minha detesta,
As portas do teu Céu são os portões do meu Inferno...
Ambos lemos a Bíblia dia e noite
Mas tu a lêes preto onde eu leio branco...
Ao ver esse Falso Cristo, Em fúria e paixão
Ecoei minha Voz em toda a Nação.²³

Não obstante seu desagrado em relação ao cristianismo, Nietzsche escreveu: “Houve apenas um Cristão, e ele morreu na cruz.”²⁴ Dostoiévski, em Os irmãos Karamazov, atribui a Ivan a visão de um Cristo rejeitado pela igreja, o Cristo que “desejava o amor liberto do homem, que o seguiria livremente”,²⁵ escolhendo a verdade de sua própria consciência acima da certeza da vida material, da aprovação social e da religião. Como o autor do Segundo Tratado do Grande Seth, Ivan denunciou a igreja por afastar as pessoas “da verdade de sua liberdade”.²⁶

Podemos ver, então, como os conflitos surgiram na formação do cristianismo entre essas pessoas inquietas e inquisitivas que planejaram um caminho solitário de autodescoberta e a estrutura institucional que deu à grande maioria das pessoas uma sanção religiosa e uma diretriz ética para sua vida cotidiana. Adaptando para

seus propósitos o modelo de organização político-militar de Roma, e obtendo, no século IV, o apoio do Império, o cristianismo ortodoxo cresceu cada vez mais estável e resistente. O cristianismo gnóstico não se igualou à fé ortodoxa, seja em termos de seu amplo apelo popular, que de acordo com Nock é “perfeito em razão da correspondência inconsciente às necessidades e aspirações dos homens comuns”,²⁷ seja em termos de sua organização eficiente. Ambos asseguraram sua sobrevivência ao longo do tempo. Mas o processo de estabelecer a ortodoxia excluiu outras opções. Para o empobrecimento da tradição cristã, o gnosticismo, que oferece alternativas para a verdade principal da ortodoxia cristã, abriu seu caminho à força.

Os pensamentos dos cristãos gnósticos sobreviveram apenas como uma corrente reprimida, como um rio subterrâneo. Essas correntes vieram à tona durante a Idade Média sob várias formas de heresia; depois, com a Reforma, a tradição cristã assumiu mais uma vez formas novas e diversificadas. Místicos como Jacob Boehme, acusado de heresia, e visionários radicais como George Fox, com toda probabilidade não familiarizados com a tradição gnóstica, não obstante formularam interpretações análogas da experiência religiosa. Mas a grande maioria dos movimentos que surgiu após a Reforma — batista, pentecostal, metodista, episcopal, congregacional, presbiteriana, quacre — permanece dentro da estrutura básica ortodoxa estabelecida no século II. Todos aceitam a autoridade conclusiva dos textos do Novo Testamento; muitos aceitam o credo ortodoxo e praticam os sacramentos cristãos, mesmo quando alteram sua forma e interpretação.

Agora que as descobertas de Nag Hammadi fornecem uma nova perspectiva sobre esse processo, entendemos por que pessoas criativas ao longo dos séculos, de Valentino e Heráclio a Blake, Rembrandt, Dostoiévski, Tolstói e Nietzsche questionaram a ortodoxia. Todos eram fascinados pela figura de Cristo — seu nascimento, vida, ensinamentos, morte e ressurreição: retomavam constantemente os símbolos cristãos para expressar sua própria experiência. Contudo, se revoltaram contra as instituições ortodoxas. Atualmente, um número crescente de pessoas compartilha a experiência deles. Essas pessoas não podem restringir-se à autoridade

das Escrituras, aos apóstolos, à igreja — não sem indagar como essa autoridade constituiu-se e o que, se houve, concedeu-lhe legitimidade. Todas essas antigas questões — as questões originais debatidas no início do cristianismo — estão sendo rediscutidas. Como compreender a ressurreição? Que dizer da participação das mulheres no ofício sacerdotal e episcopal? Quem era Cristo e como ele relaciona-se com o fiel? Quais são as similaridades entre o cristianismo e as outras religiões no mundo?

O fato de eu ter discutido longamente o gnosticismo não significa, como um leitor casual possa presumir, que defendo um retorno ao gnosticismo — muito menos que “tomei seu partido” para combater o cristianismo ortodoxo. Como historiadora, é claro, achei as descobertas de Nag Hammadi extraordinárias, visto que as evidências que oferecem abrem uma nova perspectiva para compreender o que considero mais fascinante — a história do cristianismo. No entanto, a tarefa de um historiador, como a entendo, não é defender qualquer uma das concepções, mas explorar as evidências — nesse caso, tentar descobrir a origem do cristianismo. Além disso, como uma pessoa envolvida com questões religiosas, achei que redescobrir as controvérsias dos primórdios do cristianismo aguçaria nossa percepção sobre o tema mais relevante em toda a discussão, naquela ocasião e agora: qual é a fonte da autoridade religiosa? Para os cristãos, a pergunta assume uma forma mais específica: qual é a relação entre sua experiência pessoal e a reivindicada pelas Escrituras, o ritual e o clero?

Quando Muhammad ‘Ali quebrou aquele jarro cheio de papiros no penhasco próximo a Nag Hammadi e desapontou-se por não encontrar ouro, jamais poderia imaginar as implicações dessa descoberta acidental. Caso tivessem sido achados mil anos antes, os textos gnósticos, provavelmente, teriam sido queimados como hereges. Mas eles permaneceram escondidos até o século XX, quando nossa experiência cultural nos proporcionara uma nova abordagem das questões que eles suscitariam. Hoje, lemos os textos com um enfoque diferente, não apenas como “loucura e blasfêmia”, mas como os cristãos dos primeiros séculos os viram — uma poderosa alternativa à tradição cristã ortodoxa. Só agora começamos a refletir sobre as questões com as quais eles nos confrontam.

NOTAS

INTRODUÇÃO

1. J. M. Robinson, Introdução, em *The Nag Hammadi Library* (Nova York, 1977), 21-22. Daqui em diante citado como NHL.
2. *Ibid.*, 22.
3. Evangelho de Tomé 32.10-11, em NHL 118.
4. *Ibid.*, 45.29-33, em NHL 126.
5. Evangelho de Filipe 63.32-64.5, em NHL 138.
6. Apócrifo de João 1.2-3, em NHL 99.
7. Evangelho dos Egípcios 40.12-13, em NHL 195.
8. Ver discussão de W. Schneemelcher em E. Hennecke, W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha* (trad. do Neutestamentliche Apocryphen) (Filadélfia, 1963), I, 97-113. Daqui em diante citado como NT APOCRYPHA. J. A. Fitzmyer, “The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic Gospel According to Thomas”, em *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Missoula, 1974), 355-433.
9. Robinson, Introdução, em NHL 13-18.
10. Irineu, *Libros Quinque Adversus Haereses* 3.11.9. Daqui em diante citado como AH.
11. M. Malanine, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, R. McL. Wilson, *Evangelium Veritatis* (Zurique e Stuttgart, 1961), Introdução.
12. H. Koester, Introdução do Evangelho de Tomé, NHL 117.
13. Testemunho da Verdade 45:23-48:18, em NHL 411-412.
14. Trovão, a Mente Perfeita 13:16-14:15, em NHL 271-272.
15. Irineu, AH Praefatio.
16. Irineu, AH 3.11.9.
17. H. M. Schenke, *Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis* (Berlim, 1958; Göttingen, 1959).
18. Hipólito, *Refutationis Omnium, Haeresium* I. Daqui em diante citado como REF.
19. Ver F. Wisse, “Gnosticism and Early Monasticism in Egypt”, em

- Gnosis: Festschrift für Hans Jonas (Göttingen, 1978), 431-440.
20. Teódoto, citado em Clemente de Alexandria, *Excerpta ex Theodoto* 78.2. Daqui em diante citado como EXCERPTA.
 21. Hipólito, REF 8.15.1-2. Ênfase acrescentada.
 22. Evangelho de Tomé 5A-7 e 50.28-30, fundidos, em NHL 119 e 129.
 23. E. Conze, “Buddhism and Gnosis”, em *Le Origini dello Gnosticismo: Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966* (Leiden, 1967), 665.
 24. Hipólito, REF 1.24.
 25. Conze, “Buddhism and Gnosis”, 665-666.
 26. Um estudioso que, mesmo antes das descobertas de Nag Hammadi, suspeitou de sua diversidade é W. Bauer, cujo livro *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* foi lançado pela primeira vez em 1934. Foi traduzido e publicado em inglês com o título *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (Filadélfia, 1971).
 27. Ver, por exemplo, Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, 111-240.
 28. Ver discussão de H.-Ch. Puech, em NT APOCRYPHA 259 s.
 29. *Ibid.*, 250 s.
 30. *Ibid.*, 244.
 31. H. Jonas, *Journal of Religion* (1961) 262, citado em J. M. Robinson, “The Jung Codex: The Rise and Fall of a Monopoly”, em *Religious Studies Review* 3.1 (janeiro de 1977), 29.
 32. Para um relato mais completo dos acontecimentos descritos sucintamente aqui, ver Robinson, “The Jung Codex”, 17-30.
 33. *La bourse égyptienne* (10 de junho de 1949), citado em Robinson, “The Jung Codex”, 20.
 34. G. Quispel, *Jung-een mens voor deze tijd* (Roterdã, 1975), 85.
 35. Robinson, “The Jung Codex”, 24 s.
 36. E. Pageis, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (Nashville, 1973); *The Gnostic Paul: Gnostic Exegesis of the Pauline Letters* (Filadélfia, 1975).
 37. E. Pagels, com FE Koester, “Report on the Dialogue of the Savior ’ (CG 111.5), em R. McL. Wilson, *Nag Hammadi and Gnosis* (Leiden, 1978), 66-74.
 38. G. Garitte, *LeMuséon* (1960), 214, citado em Robinson, “The

Jung Codex”, 29.

39. Tertuliano, *Adversus Valentinianos* 7.
40. A. von Harnack, *History of Dogma*, trad, da 3ª edição alemã (Nova York, 1961), 1.4, 228.
41. *Ibid.*, 229.
42. A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, 2ª edição (Nova York, 1964), xvi.
43. W. Bousset, *Kyrios Christos* (1ª edição, Göttingen, 1913; 2ª edição, 1921; trad, para o inglês, 1970), 245.
44. R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig, 1904; reimpresso em Darmstadt, 1966), 81. Ver também *Das iranische Erlösungsmysterium* (Leipzig, 1921).
45. M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticimus* (Göttingen, 1898; 2ª edição, 1972).
46. Fl. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, I: Die mythologische Gnosis* (Göttingen, 1ª edição, 1934; 2ª edição, 1964).
47. H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, 1ª edição, 1958; 2ª edição, 1963).
48. *Ibid.*, 320-340.
49. W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (trad, da 2ª edição, Filadélfia, 1971), xxii.
50. H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth: A Study in the Relations Between Orthodoxy and Heresy in the Early Church* (Londres, 1954).
51. C. H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt* (Londres, 1979).
52. A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till, Y. ‘Abd al-Masih), *The Gospel According to Thomas: Coptic Text Established and Translated* (Leiden/Nova York, 1959).
53. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Códices I-XIII* (Leiden, 1972). Para discussão, verj. M. Robinson, “The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices”, em *Occasional Papers of the Institute for Antiquity and Christianity*, 4 (Claremont, 1972).
54. C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes von gnostischen Erlösungsmythos* (Göttingen,

1961).

55. R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 2ª edição (Nova York, 1966), 27 s.
56. G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Leiden, 1951).
57. H. Jonas, “Delimitation of the gnostic phenomenon-typological and historical”, em *Le Origini dello Gnosticismo* (Leiden, 1967), 90-108.
58. E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965), 69-101.
59. G. G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (Nova York, 1ª edição, 1960; 2ª edição, 1965).
60. A. D. Nock. *Essays on Religion and the Ancient World*, org. Z. Stewart (Cambridge, 1972), II, “Gnosticism”, 940 s.
61. Consultar A. H. Armstrong, “Gnosis and Greek Philosophy”, em *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas* (Göttingen, 1978), 87-124.
62. B. Layton, *Treatise on Resurrection: Editing, Translation, Commentary* (Missoula, 1979); “Vision and Revision: A Gnostic View of Resurrection”, em *Proceedings: Quebec Colloquium on the Texts of Nag Hammadi* (Quebec, 1979).
63. Ver, por exemplo, H. Attridge, “Exegetical Problems in the Tripartite Tractate”, preparado para as reuniões da SBL em Nova Orleans, 1978, e sua edição do Códice I de Nag Hammadi, para ser publicada em *Nag Hammadi Studies* (Leiden, 1980).
64. M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, 1973); *Jesus the Magician* (São Francisco, 1978).
65. J. M. Robinson, H. Koester, *Trajectories Through Early Christianity* (Filadélfia, 1971): ver em especial Robinson, “Logoi Sophon: On the Gattung of Q”, 71-113; Koester, “One Jesus and Four Primitive Gospels”, 158-204.
66. M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques: Adam, Eros et les animaux dans un écrit de Nag Hammadi* (Paris, 1974).
67. L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* (Neukirchener, 1970).
68. P. Perkins, *The Gnostic Dialogue* (Nova York, 1979).
69. P. Perkins, “Deceiving the Deity: Self-Transcendence and the Numinous in Gnosticism”, em *Proceedings of the Tenth Annual*

Institute for Philosophy and Religion (Boston, 1981).

70. G. MacRae, "Sleep and Awakening in Gnostic Texts", em *Le Origini dello Gnosticismo*, 496-510.
71. G. MacRae, "The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth", *Novum Testamentum* 12 (1970), 97 s.
72. Para um exemplo recente, ver G. MacRae, "Nag Hammadi and the New Testament", em *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, 144-157.
73. Ver, por exemplo, B. A. Pearson, "Jewish Haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi (CGIX, 3)", em *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren* (Leiden, 1971), 457-470; "Biblical Exegesis in Gnostic Literature", em *Armenian and Biblical Studies*, org. M. E. Stone (Jerusalém, 1975), 70-80; "The Figure of Melchizedek", em *Proceedings of the XHth International Congress of the International Association for the History of Religions* (Leiden, 1975), 200-108.
74. D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography* (Leiden, 1971).
75. Apocalipse de Pedro 76.27-30, em NHL 341. Nas citações deste texto, segui as traduções de J. Brashler, *The Coptic Apocalypse of Peter: A Genre Analysis and Interpretation* (Claremont, 1977).

CAPÍTULO 1

Para uma discussão mais técnica sobre este tópico, os estudiosos são aconselhados a consultar E. Pagels, "Visions, Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions", in *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, org. B. Aland (Gottingen, 1978), 415-430.

1. K. Stendahl, *Immortality and Resurrection* (Nova York, 1968).
2. Lucas 24:36-43.
3. Atos 2:22-36.
4. *Ibid*, 10:40-41.
5. Tertuliano, *De Resurrectione Carnis* 2.
6. Tertuliano, *De Carne Christi* 5.
7. *Ibid*.
8. João 20:27.
9. Marcos 16:12; Lucas 24:13-32.

10. Lucas 24:31.
11. João 20:11-17.
12. Atos 9:3-4.
13. Ibid., 9:7.
14. Ibid, 22:9.
15. I Coríntios 15:50.
16. Ibid, 15:51-53.
17. Marcos 10:42-44.
18. Lucas 24:34.
19. Mateus 16:13-19.
20. João 21:15-19.
21. H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power* (Londres, 1969), trad, por J. A. Baker (título original: *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, Tübingen, 1953), 17 (ver discussão no cap. I).
22. Marcos 16:9; João 20:11-17.
23. Mateus 18:16-20; Lucas 24:36-49; João 20:19-23.
24. Mateus 28:18.
25. Acts 1:15-20.
26. Ibid., 1:22. Ênfase acrescentada.
27. Ibid, 1:26.
28. Ibid, 1:6-11.
29. Ibid, 7:56.
30. Atos 9:1-6.
31. Ibid., 22:17-18; consultar também Atos 18:9-10.
32. Ver J. Lindblom, *Gesichte und Offenbarungen: Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum* (Lund, 1968), 32-113.
33. Ver K. Holl, *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, em *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* (Tübingen, 1921), II, 50-51.
34. G. Blum, *Tradition und Sukzession: Studium zum Normbegriff des Apostolischen Von Paulus bis Irenaeus* (Berlim, 1963), 48.
35. Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, 14-24. Para discussão, ver E. Pageis, “Visions, Appearances, and Apostolic Authority”, 415-430.
36. Orígenes, *Commentarium in I Corinthians*, em *Journal of*

Theological Studies 10 (1909), 46-47.

37. Tertuliano, *De Resurrectione Carnis*, 19-27.

38. Irineu, AH 1.30.13.

39. I Coríntios 15:8.

40. Marcos 16:9.

41. João 20:11-19.

42. Evangelho de Maria 10.17-21, em NHL 472.

43. Apocalipse de Pedro 83.8-10, em NHL 344. Para discussão das tradições gnósticas de Pedro, ver P. Perkins, "Peter in Gnostic Revelations", em *Proceedings of SBL: 1974 Seminar Papers II* (Washington, 1974), 1-13.

44. Tratado da Ressurreição 48.10-16, em NHL 52-53. Ver M. L. Peel, *The Epistle to Rheginos; A Valentinian Letter on the Resurrection: Introduction, Translation, Analysis, and Exposition* (Londres/ Filadélfia, 1969); B. Layton, *The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi*. Edited, with Translation and Commentary (Missoula, 1979). A tradução das citações do Tratado segue a de Layton, como mencionado nos Agradecimentos.

45. Tratado sobre a Ressurreição 48:34-38, em NHL 53.

46. *Ibid*, 47.18-49.24, em NHL 53.

47. Evangelho de Filipe 73.1-3, em NHL 144.

48. *Ibid*, 57.19-20, em NHL 135.

49. Consultar H. Koester, "One Jesus and Four Primitive Gospels", em J. M. Robinson e H. Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Filadélfia, 1971), 158-204, e Robinson, "The Johannine Trajectory", *ibid.*, 232-268.

50. Marcos 16:9-20.

51. Evangelho de Maria 9.14-18, em NHL 472.

52. *Ibid*, 10.4-5, em NHL 472.

53. *Ibid*, 17.8-15, em NHL 473.

54. *Ibid*, 18.1-12, em NHL 473.

55. O autor do Evangelho de Maria observou que nem Marcos ou João especificaram se o Jesus ressuscitado apareceu fisicamente para Maria. O relato de Marcos que acrescenta que Jesus depois apareceu "em outra forma" pode sugerir que ele era uma presença incorpórea que assumiu várias formas a fim de tornar-se

visível. O relato de João menciona que Jesus advertiu Maria para não tocá-lo, o que contrasta com as histórias que dizem que ele insistiu que os discípulos o tocassem para provar que ele “não era um fantasma”.

56. Irineu, AH 3.2.1-3.3.1. Ver também M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge, 1973), 197-278.
57. Ibid., 3.4.1-2.
58. Marcos 4:11.
59. Mateus 13:11.
60. II Coríntios 12:2-4.
61. I Coríntios 2:6.
62. R. Bultmann, *Theology of the New Testament*, trad. por K. Grobel (Londres, 1965), I, 327; U. Wilckens, *Weisheit und Torheit* (Tübingen, 1959), 44 f., 214-224.
63. R. Scroggs, “Paul: Só os and nvevjiciriKoT, *New Testament Studies* 14, 33-55. Ver também E. Pageis, *The Gnostic Paul* (Filadélfia, 1975), 1-10; 55-58; 157-164.
64. Apócrifo de João 1.30-2.7, em NHL 99.
65. Ibid., 2.9-18, em NHL 99.
66. Carta de Pedro a Pilipe 1,34.10-18, em NHL 395. Para análise, ver M. Meyer, *The Letter of Peter to Philip* NHL VIII, 2: Text, Translation, and Commentary (Claremont, 1979).
67. A Sophia de Jesus Cristo 91.8-13, em NHL 207-208.
68. Para discussão, ver H.-C. Puech, “Gnostic Gospels and Related Documents”, em *New Testament Apocryphal*. 231-362.
69. Gospel of Philip 57.28-35, em NHL 135.
70. Clemente de Alexandria, EXCERPTA 23.4.
71. Irineu, AH 3.11.9.
72. Livro de Tomé, o Contendor 1,38.7-18, em NHL 189.
73. Irineu, AH 1.18.1.
74. Atos de João 94-96, em *New Testament Apocrypha* IL 227-232. Para uma breve discussão, ver E. Pageis, “To the Universe Belongs the Dancer”, em *ParabolalN*. 2 (1979), 7-9.
75. Irineu, AH 2.15.3.
76. Ibid., 2.13.3-10. Ênfase acrescentada.
77. Heráclio, Frag. 39, em Orígenes, *Commentarium in Johannes*.

Daqui em diante citado como COMM. JO.

78. Hipólito, REF 6.42.
79. Irineu, AH 1.14.1.
80. Ibid., 1.14.3.
81. Ibid, 1.13.3-4.
82. Ibid., 3.4.1.
83. Ibid., 1.13.6.
84. Ibid, 3.2.2.
85. Ptolomeu, Epistula ad Floram 7.9; para discussão, ver Campenhausen, Ecclesiastical Authority and Spiritual Power, 158-161.
86. Irineu, AH 1.30.13.
87. Diálogo do Salvador 139.12-13, em NHL 235.
88. Apocalipse de Pedro 72.10-28, em NHL 340-341.
89. Apócrifo de Tiago 2.8-15, em NHL 30.
90. Tertuliano, De Praescriptione Haereticorum 42. Daqui em diante citado como DE PRAESCR.
91. Ibid, 37.
92. Irineu, AH 1.10.2.
93. Ibid, 3.4.1.
94. Ibid, 3.3.2.
95. Apocalipse de Pedro 74.16-21, em NHL 341. Consultar Brashler, The Coptic Apocalypse of Peter; Perkins, "Peter in Gnostic Revelations".
96. Apocalipse de Pedro 79.24-30, em NHL 343.
97. Ibid, 76.27-34, em NHL 342.
98. Ibid, 78.31-79.10, em NHL 343.
99. Para discussão, ver E. Pageis, "The Demiurge and his Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?" em Harvard Theological Review 69.3-4 (1976), 301-324.
100. Tertuliano, De Carne Christi 5.
101. Evangelho de Tomé, 38.33-39.2, em NHL 121.
102. Consultar E. Leach, Melchisedek and the Emperor: Icons of Subversion and Orthodoxy, em Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1972 (Londres, 1973).

CAPÍTULO 2

Para uma discussão mais técnica sobre este assunto, ver E. Pageis, “The Demiurge and his Archons: A Gnostic View of the Bishop and Presbyters?” em *Harvard Theological Review* 69.3-4 (1976), 301-324.

1. Consultar N. A. Dahl, “The Gnostic Response: The Ignorant Creator”, documentação preparada para o Encontro Anual da Nag Hammadi Section of the Society of Biblical Literature, 1976.
2. Hipóstase dos Arcontes 86.27-94.26, em NHL 153-158. Notar que a citação é fundida a partir de duas variantes separadas da história em 86.27-87.4 e 94.19-26; uma terceira ocorre no mesmo texto em 94.34-95.13. Consultar B. Layton, “The Hypostasis of the Archons”, *Harvard Theological Review* 61 (1974), 351 s.
3. Sobre a Origem do Mundo 103.9-20, em NHL 165. Para análise dos textos, ver F. L. Fallon, *The Sabaoth Accounts in “The Nature of the Archon (CG 11,4) e “On the Origin of the World” (CG 11,5): An Analysis* (Cambridge, 1974).
4. Apócrifo de João 11.18-13.13, em NHL 105-106.
5. Testemunho da Verdade 45.24-46.11, em NHL 411.
6. *Ibid.*, 47.7-30, em NHL 412.
7. Ver a excelente discussão de B. A. Pearson, “Jewish Haggadic Traditions in the Testimony of Truth from Nag Hammadi, CG IX, 3”, em *Ex Orbe Religionum: Studia Geo Widengren oblata* (Leiden, 1972), 458-470.
8. Sobre a Origem do Mundo 115.31-116.8, em NHL 172.
9. Hipóstase dos Arcontes 89.11-91.1, em NHL 154-155.
10. Tratado Tripartido 51.24-52.6, em NHL 55.
11. Uma Exposição Valentiniana 22.19-23, em NHL 436.
12. Interpretação do Conhecimento 9.29, em NHL 430.
13. Irineu, AH 4.33.3.
14. *Ibid.*, 3.16.6.
15. *Ibid.*, 3.16.8.
16. *Ibid.*, Praefatio 2.
17. *Ibid.*, 4.33.3; 3.16.8.
18. Para discussão e referências, ver Pageis, “The Demiurge and his

Archons”.

19. Irineu, AH 1.11.1.
20. Ibid., 1.1.1; consultar Tratado Tripartido 51.1 s., em NHL 55 s.
21. Heráclio, Frag. 22, em Orígenes, COMM. JO. 13.19.
22. Ibid., Frag. 24, em Orígenes, COMM. JO. 13.25.
23. Evangelho de Filipe 53.24-34, em NHL 132-133.
24. Irineu, AH 3.15.2. Ênfase acrescentada.
25. Clemente Romano, I Clement'S(?).
26. Ibid., 1.1.
27. Ibid., 14.19-20; 60.
28. Ibid., 60.4-61.2; 63.1-2.
29. Ibid., 63.1.
30. Ibid., 41.3.
31. Ibid., 41.1.
32. Ver, por exemplo, Campenhausen, Ecclesiastical Authority and Spiritual Power, 86-87: “Questões dogmáticas não são mencionadas em parte alguma. Não podemos mais discernir o histórico da disputa de sua motivação real.”
33. Assim diz H. Beyschlag, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus (Tübingen, 1966), 339-353.
34. Inácio, Magnesians 6.1; Trallians 3.1; Ephesians 5.3.
35. Magnesians 6.1 -7.2; Trallians 3.1; Smyrneans 8.1-2. Para citações e discussão, ver Pageis, “The Demiurge and his Archons”, 306-307.
36. Tmlilians 3.1; Smyrneans 8.2.
37. Ver, por exemplo, Campenhausen, Ecclesiastical Authority and Spiritual Power, 84-106.
38. Tertuliano, Adversus Valentinianos 4.
39. Clemente de Alexandria, Stromata 7.7.
40. Irineu, AH 3.2.1-3.1.
41. Ibid., Praefatio 2; 3.15.1-2.
42. Clemente de Alexandria, Stromata 4.89.6-90.1.
43. Consultar Platão, TimaeusAl. Para discussão, ver G. Quispel, “The Origins of the Gnostic Demiurge,” em Kyriakon: Festschrift Johannes Quasten (Munich, 1970), 252-271.
44. Heráclio, Frag. 40, em Orígenes, COMM. JO. 13.60.
45. Senhor. Irineu, AH 4.1-5.

46. comandante, *ibid.*, 1.7-4.
 47. juiz. Heráclio, Frag. 48, em Orígenes, COMM. JO. 20.38.
 48. Irineu, AH 3.12.6-12.
 49. *Ibid.*, 1.21.1-4.
 50. *Ibid.*, 1.13.6.
 51. *Ibid.*, 1.21.5.
 52. *Ibid.*, 3.15.2.
 53. *Ibid.*, 1.7.4
 54. *Ibid.*, 1.13.6.
 55. *Ibid.*, 3.15.2.
 56. Tertuliano, *Adversus Valentinianos* 4.
 57. Irineu, AH 3.15.2.
 58. *Ibid.*, 33.2.
 59. *Ibid.*, 3.15.2.
 60. *Ibid.*, 1.21.1-2.
 61. Para uma discussão desse processo, ver Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power*, 76 s.
 62. Apocalipse de Pedro 79.22-30, em NHL 343.
 63. Tratado Tripartido 69.7-10, em NHL 64; 70.21-29, em NHL 65; 72.16-19, em NHL 66.
 64. *Ibid.*, 79.20-32, em NHL 69.
 65. Irineu, AH 1.13.1-6.
 66. *Ibid.*, 1.13.3
 67. *Ibid.*, 1.13.4; para uma discussão técnica sobre a sorte (*kleros*), ver Pageis, “The Demiurge and his Archons”, 316-318. Irineu tenta negar isso: AH 1.13.4.
- Este hábito de tirar a sorte tinha precedente no antigo Israel, onde se pensava que Deus expressava Sua escolha por meio do jogo da sorte, e também entre os apóstolos, que selecionaram desse modo o 12º apóstolo para substituir Judas Iscariotes (Atos 1:17-20). Aparentemente, os seguidores de Valentino pretenderam seguir o exemplo.
68. Tertuliano, DE PRAESCR. 41. Ênfase acrescentada.
 69. *Ibid.*, 41.
 70. *Ibid.*, 41.
 71. Irineu, AH 1.13.1.
 72. *Ibid.*, 1.6.2-3.

73. Ibid., Citação fundida em 3.15.2 e 2.16.4.
74. Ibid., 3.15.2.
75. Ibid., 3.25.1.
76. Ibid., 5.26.1.
77. Irineu, Ad Florinum, em Eusébio, *Historia ecclesiae* 5.20.4-8.
78. Irineu, AH 4.26.3. Ênfase acrescentada.
79. Ibid., 4.26.2.
80. Ibid., 4.26.2.
81. Ibid, 1.27-4.
82. Ibid, 5.31.1.
83. Ibid., 5.35.2.

CAPÍTULO 3

1. Onde o Deus de Israel é caracterizado como marido e amante no Antigo Testamento, sua esposa é descrita como a comunidade de Israel (por exemplo, Isaías 50:1; 54:1-8; Jeremias 2:2-3; 20-25; 3:1-20; Oséias 1-4, 14) ou como a terra de Israel (Isaías 62:1-5).
2. Pode-se observar diversas exceções a essa regra: Deuteronômio 32:11; Oséias 11:1; Isaías 66:12 s.; Números 11:12.
3. Antigamente, como o professor Morton Smith lembrou-me, os teólogos usavam a masculinidade de Deus para justificar, por analogia, o papel dos homens como dirigentes de suas sociedades e famílias (ele cita, por exemplo, o *Paradise Lost* de Milton, IV, 296 s., 635 s.).
4. Evangelho de Tomé 51.19-26, em NHL 130.
5. Hipólito, REF 5.6.
6. Irineu, AH 1.11.1.
7. Ibid, 1.13.6.
8. Ibid, 1.13.2.
9. Ibid, 1.13.2.
10. Ibid, 1.14.1.
11. Hipólito, REF 6.18.
12. Ibid, 6,17.
13. Irineu, AH 1.11.5; Hipólito, REF 6.29.
14. Apócrifo de João 1.31-2.9, em NHL 99.
15. Ibid., 2.9-14, em NHL 99.

16. Ibid., 4.34-5.7, em NHL 101.
17. Evangelho dos Hebreus, citado em Orígenes, COMM. JO. 2.12.
18. Evangelho de Tomé 49.32-50.1, em NHL 128-129.
19. Evangelho de Filipe 52.24, em NHL 132.
20. Ibid., 59.35-60.1, em NHL 136.
21. Hipólito, REF 6.14.
22. Ibid., 5.19.
23. Irineu, AH 1.14.7-8.
24. Evangelho de Filipe 71.3-5, em NHL 143.
25. Ibid., 71.16-19, em NHL 143.
26. Ibid., 55.25-26, em NHL 134.
27. Hipólito, REF 6.38.
28. Apocalipse de Adão 81.2-9, em NHL 262. Ver nota nº 42 para referências.
29. Irineu, AH 1.2.2-3.
30. Ibid., 1.4.1.-1.5-4.
31. Ibid., 1.5.1-3. Para discussão da figura de Sofia, ver os excelentes artigos de G. C. Stead, “The Valentinian Myth of Sophia”, em *Journal of Theological Studies* 20 (1969), 75-104; e G. W. MacRae, “The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth”, em *Novum Testamentum* 12.
32. Clemente de Alexandria, EXCERPTA 47.1.
33. Irineu, AH 1.13.1-6.
34. Ibid., 1.30.9.
35. Ibid., 1.30.10.
36. Protennoia Trimorfa 35.1-24, em NHL 461-462.
37. Ibid., 36.12-16, em NHL 462.
38. Ibid., 42.4-26, em NHL 465-466.
39. Ibid., 45.2-10, em NHL 467.
40. Trovão, a Mente Perfeita 13.16-16.25, em NHL 271-274.
41. Hipólito, REL 6.18.
42. Genesis Rabba 8.1, citado em uma excelente discussão sobre androginia por W. A. Meeks, “The Image of the Androgyne: Some Uses of a Symbol in Earliest Christianity”, em *History of Religions* 13.3 (fevereiro de 1974), 165-208. Para uma discussão acerca da androginia em fontes gnósticas, ver Pageis, “The Gnostic Vision”, em *Parabola* 2A (novembro de 1978), 6-9.

43. Irineu, AH 1.18.2.
44. Clemente de Alexandria, EXERPTA 21.1.
45. Hipólito, REL 6.33.
46. Irineu, AH 1.5.4; Hipólito, REL 6.33.
47. Ibid, 1.29.4
48. Apócrifo de João 13.8-14, em NHL 106.
49. Irineu, AH 1.30.6.

Observar o conjunto de passagens citadas por N. A. Dahl em “The Gnostic Response: The Ignorant Creator”, preparado para o Encontro Anual da Nag Hammadi Section of the Society of Biblical Literature, 1976.

50. Hipóstase dos Arcontes 94.21-95.7, em NHL 158.
51. Hipólito, REP 6.32.
52. Irineu, AH 1.13.5.
53. Ibid, 1.13.3.
54. Ibid, 1.13.4.
55. Ibid, 1.13.3.
56. Hipólito, REP 6.35; Irineu, AH 1.13.1-2.
57. Tertuliano, DE PRAESCR. 41.
58. Tertuliano, De Baptismo I.
59. Tertuliano, De Virginibus Velandis9. Ênfase acrescentada.
60. Irineu, AH 1.25.6.

61. Esta observação generalizada não é, entretanto, aplicável universalmente. Os dois círculos nos quais as mulheres atuaram em bases iguais às dos homens — os marcionistas e os montanistas — mantinham uma doutrina tradicional de Deus. Desconheço qualquer evidência que sugira que eles incluíssem o imaginário feminino em suas formulações teológicas. Para discussão e referências, ver J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (Leipzig, 1955), 187 s.; E. S. Fiorenza, “Word, Spirit, and Power: Women in Early Christian Communities”, em *Women of Spirit*, org. R. Reuther e E. McLaughlin (Nova York, 1979), 39 s.
62. Lucas 10:38-42. Consultar Romanos 16:1-2; Colossenses 4:15; Atos 2:25; 21:9; Romanos 16:6; 16:12; Filipenses 4:2-3.
63. Ver W. Meeks, “The Image of the Androgyne”, 180 s. Muitos estudiosos concordam com Meeks que, nas Gálatas 3:28, Paulo

cita um dito que pertence à tradição pré-paulina.

64. Romanos 16:7. Isto foi primeiro indicado a mim por Cyril C. Richardson e confirmado pela pesquisa recente de B. Brooten, "Junia... Outstanding Among the Apostles", em *Women Priests*, org. L. e A. Swidler (Nova York, 1977), 141-144.
65. I Coríntios 11:7-9. Para discussão sobre a Primeira Epístola aos Coríntios 11:7-9, ver R. Scroggs, "Paul and the Eschatological Woman", em *Journal of the American Academy of Religion* 40 (1972), 283-303, e a crítica de Pageis, "Paul and Women: A Response to Recent Discussion", em *Journal of the American Academy of Religion* 42 (1974), 538-549. Também as referências em Fiorenza, "Word, Spirit, and Power", 62, nos 24 e 25.
66. Ver Leipoldt, *Die Frau*; também C. Schneider, *Kulturgeschichte des Hellenismus* (Munique, 1967), 1, 78 s.; S. A. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves* (Nova York, 1975).
67. Consultar C. Vatin, *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique* (Paris, 1970).
68. J. Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome*, trad. por E. O. Lorimer (New Haven, 1951), 95-100.
69. *Ibid.*, 90-95.
70. L. Swidler, "Greco-Roman Feminism and the Reception of the Gospel", em *Traditio-Krisis-Renovatio*, org. B. Jaspert (Marburg, 1976), 41-55; ver também J. Balsdon, *Roman Women, Their History and Habits* (Londres, 1961); L. Friedländer, *Roman Life and Manners Under the Early Empire* (Oxford, 1918); B. Förtsch, *Die politische Rolle der Frau in der römischen Republik* (Stuttgart, 1935). Em relação às mulheres na comunidade cristã, ver Fiorenza, "Word, Spirit, and Power"; R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church* (Minneapolis, 1976); K. Thraede, "Frau", *Reallexikon für Antike und Christentum* VIII (Stuttgart, 1973), 197-269.
71. Leipoldt, *Die Frau*, 72 s.; R. H. Kennet, *Ancient Hebrew Social Life and Custom* (Londres, 1933); G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (Cambridge, 1932).
72. I Timóteo 2:11-12.
73. Efésios 5:24; Colossenses 3:18.

74. I Clement 1.3.
75. Leipoldt, *Die Frau*, 192; Hippolytus of Rome, 43.1, org. Paul de Lagarde (*Aegyptiaca*, 1883), 253.
76. Leipoldt, *Die Frau*, 193. Ênfase acrescentada.
77. Evangelho de Filipe 63.32-64.5, em NHL 138.
78. Dialogo do Salvador 139.12-13, em NHL 235.
79. Evangelho de Maria 17.18-18.15, em NHL 473.
80. Pistis Sophia 36.71.
81. I Timóteo 3:1-7; Tito 1:5-9.
82. Tradição Apostólica 18.3.
83. Livro de Tomé, o Contendor 144.8-10, em NHL 193.
84. Paráfrase de Shem 27.2-6, em NHL 320.
85. Dialogo do Salvador 144.16-20, em NHL 237.
86. Ibid., 139.12-13, em NHL 235.
87. Evangelho de Tomé 51.23-26, em NHL 130.
88. Ibid, 37.20-35, em NHL 121; 43.25-35, em NHL 124-125.
89. Evangelho de Maria 9.20, em NHL 472. Ênfase acrescentada.
90. Clemente de Alexandria, *Paidagogos* 1.6.
91. Ibid, 1.4.
92. Ibid, 1.19.
93. Tertuliano, *DE VIRG. VEL.* 9.

CAPÍTULO 4

Para uma discussão mais técnica sobre este tópico, ver E. Pageis, “Gnostic and Orthodox Views of Christ’s Passion: Paradigms for the Christian’s Response to Persecution?” em *The Rediscovery of Gnosticism*, org. B. Layton (Leiden, 1979), I.

1. Tácito, *Annals* 15.44.2-8. Ênfase acrescentada.
2. Josefo, *Antiquities of the Jews* 18.63.
3. Marcos 14:43-50.
4. Ibid., 15:1-15.
5. Ibid., 15:37.
6. Lucas 23:34-46; João 19:17-30.
7. Marcos 15:10.
8. João 11:45-53.
9. Josefo, *The Jewish War* 2.223-233.

10. João 11:47-48.
11. Ibid, 11:49-50.
12. Apocalipse de Pedro 81.4-24, em NHL 344. Observar, de novo, o uso da tradução de J. Brashler, *The Coptic Apocalypse of Peter*.
13. Segundo Tratado do Grande Seth 56.6-19, em NHL 332.
14. Atos de João 88, em NT APOCRYPHA II, 225.
15. Ibid, 89, em NT APOCRYPHA II, 225.
16. Ibid, 93, em NT APOCRYPHA II, 227.
17. Ibid., 94, em NT APOCRYPHA II, 227.
18. Ibid, 95.16-96.42, em NT APOCRYPHA II, 229-231. Para discussão, ver E. Pageis, “To the Universe Belongs the Dancer”, em *ParabolaYd.2* (1979), 7-9.
19. Ibid, 97, em NT APOCRYPHA II, 232.
20. Ibid., 97, em NT APOCRYPHA II, 232.
21. Ibid., 101, em NT APOCRYPHA II, 234.
22. Tratado sobre a Ressurreição 44.13-45.29, em NHL 51; para discussão, ver Pageis, “Gnostic and Orthodox Views of Christ’s Passion”, também K. F. Tröger, *Die Passion Jesu Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi* (Berlim, 1978).
23. Suetônio, *A vida de Nero* 6.16.
24. Tácito, *Anais* 15.44-2-8.
25. Ver a discussão de R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order: Treason, Unrest, and Alienation in the Empire* (Cambridge, 1966).
26. M. Smith, *Jesus the Magician* (São Francisco, 1978).
27. Ibid., em especial 81-139.
28. Para uma discussão mais ampla, ver W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford, 1965; Nova York, 1967); Frend, “The Gnostic Sects and the Roman Empire”, em *Journal of Ecclesiastical History*, vol. V (1954), 25-37.
29. Plínio, *Epístolas* 10.96. Ênfase acrescentada.
30. Ibid., 10.97. Ênfase acrescentada.
31. Justino Mártir, I Apologia 1.
32. Justino, II Apologia 2.
33. Ibid., Apologia 3.
34. “The Martyrdom of Saints Justin, Chariton, Charito, Euelpistis, Hierax, Paeon, Liberian, and Their Community”, texto revisto A,

3, em *The Acts of the Christian Martyrs*, org. H. Mursurillo (Oxford, 1972), 47-53. Doravante citado como MÁRTIRES CRISTÃOS.

35. Ibid., Texto revisto B, 5, em MÁRTIRES CRISTÃOS, 53.
36. Loc. cit.
37. “Martúrio de São Policarpo” 9-10, em MÁRTIRES CRISTÃOS, 9-11. Ênfase acrescentada
38. “Atos dos Martirizados Sicilianos” 1-3, em MÁRTIRES CRISTÃOS, 86-87.
39. Ibid, 14, em MÁRTIRES CRISTÃOS, 88-89.
40. Tertuliano com desprezo cita seus argumentos em *Scorpiace* 1.
41. Ignácio, *Romanos* 6.3.
42. Ibid., 4.1-5.3.
43. Inácio, *Trallians* 9A.
44. Ibid., 10.1. Ênfase acrescentada.
45. Inácio, *Smyrneans* 5.1-2.
46. Justino, II *Apologia* 12.
47. Justino, *Dialogue with Trypho* 110.4.
48. Justino, I *Apologia* 13.
49. Justino, II *Apologia* 15.
50. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 5-5.
51. “Martyrs of Lyons” 9, em MÁRTIRES CRISTÃOS, 64-65.
52. Ibid., 15, em MÁRTIRES CRISTÃOS, 66-67.
53. Ibid., 18-56, em MÁRTIRES CRISTÃOS, 67-81.
54. Irineus, *AH* 3.18.5.
55. Ibid., 3.16.9-3.18.4. Ênfase acrescentada.
56. Ibid., 3.18.5. Ênfase acrescentada.
57. Tertuliano, *Apologia* 15.
58. Tertuliano, *De Anima* 55.
59. Tertuliano, *Scorpiace* 1. Ênfase acrescentada.
60. Ibid., 1, 5, 7. Ênfase acrescentada.
61. Hipólito, *REF* 10.33. Ênfase acrescentada.
62. Irineu, *AH* 4.33.9. Ênfase acrescentada.
63. Apócrifo de Tiago 4.37-6.18, em *NHL* 31-32. Ênfase acrescentada. Com relação a Tiago, ver S. K. Brown, *James: A Religio-Historical Study of the Relations between Jewish, Gnostic, and Catholic Christianity in the Early Period through an*

Investigation of the Traditions about James the Lord's Brother
(Providence, 1972).

64. Apócrifo de Tiago, 6.19-20, em NHL 32.
63. Apocalipse de Tiago 47.24-25, em NHL 250.
66. Ibid., 48.8-9, em NHL 250.
67. Ibid, 61.9-62.12, em NHL 254-255.
68. Testemunho da Verdade 31.12-32.8, em NHL 407.
69. Ibid, 33.25-34.26, em NHL 408.
70. "Martyrdom of Polycarp" 2, em MÁRTIRES CRISTÃOS 4-5.
71. Tertuliano, Apologia 50.
72. "Martyrdom of Saint Justin" (Texto revisto C) 4, em MARTIRES CRISTÃOS, 58-59.
73. Testemunho da Verdade 30.18-20; 32.22-33.11, em NHL 408.
74. Apocalipse de Pedro em NHL 340.
75. Ibid., 73.23-24, em NHL 341.
76. Ibid., 74.1-3, em NHL 341.
77. Ibid., 74.5-15, em NHL 341.
78. Ibid, 79.11-21, em NHL 343.
79. Ibid., 78.1-2, em NHL 342.
80. Ibid., 80.5-6, em NHL 343.
81. Ibid, 78.31-79.2, em NHL 343.
82. Ibid., 81.15-24, em NHL 344.
83. Ibid., 83.12-15, em NHL 344.
84. Evangelho da Verdade, em NHL 38-39.
85. Ibid., 18.24-31, em NHL 38.
86. Ibid., 20.10-32, em NHL 39.
87. Tratado Tripartido, 113-32-34, em NHL 86-87.
88. Ibid., 114.33-115.11, em NHL 87.
89. Ibid, 113.35-38, em NHL 87.
90. Evangelho da Verdade 23.33-24.9, em NHL 41.
91. Interpretação do Conhecimento 10.27-30, em NHL 430.
92. Irineu, AH 3.18.5.
93. Lucas 12:8-12.
94. Clemente de Alexandria, Stromata 4.71 s.
95. Ibid., 4.33-7.
96. Loc. cit.
97. Tácito, Anais 15.44.2-8.

98. “Martyrs de Lyons” 57-60, em MÁRTIRES CRISTÃOS, 80-81.
99. Justino, Dialogue with Trypho 110.
100. Tertuliano, Ad Scapulam 5.
101. Tertuliano, Apologia 50.

CAPÍTULO 5

1. Para excelentes discussões sobre a polêmica gnóstica contra o cristianismo ortodoxo, ver K. Koschorke, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum (Leiden, 1978); P. Perkins, “The Gnostic Revelation: Dialogue as Religious Polemic”, em W. Haase, Aufstieg und Niedergang der römischer Welt 11.22 (Berlim/Nova York, 1980); também P. Perkins, The Gnostic Dialogue (Nova York, 1980).
2. Segundo Tratado do Grande Seth 59.22-29, em NHL 333-334. Para análise, ver J. A. Gibbons, A Commentary on “The Second Logos of the Great Seth ” (New Haven, 1972).
3. Ibid., 60.21-25, em NHL 334.
4. Ibid., 53.27-33, em NHL 331.
5. Ibid., 61.20, em NHL 334.
6. Apocalipse de Pedro 74.16-22, em NHL 341.
7. Ibid, 74.24-77.28, em NHL 341-342.
8. Ibid., 76.27-34, em NHL 342.
9. Ibid, 79.28-29, em NHL 343.
10. Testemunho da Verdade 31.24-32.2, em NHL 407.
11. Ensino Autoritário 26.20-21, em NHL 280.
12. Ibid., 31.18-19, em NHL 282.
13. Evangelho de Filipe 64.23-24, em NHL 139.
14. Inácio, Smyrneans 8.1-2.
15. Ibid., 8.2.
16. Trallions 3.1.
17. Irineu, AH 4.33.8.
18. Loc. cit.
19. Ibid., 3.4.1.
20. Ibid, 3.15.2.
21. Ibid., 5, Praefatio.
22. Apocalipse de Pedro 70.24-71.4, em NHL 340.

23. Ibid., 71.20-21, em NHL 340.
24. Ibid., 79.1-4, em NHL 343.
25. Segundo Tratado do Grande Seth 67.32-68.9, em NHL 337.
26. Ibid., 67.2-5, em NHL 336.
27. Ibid., 70.9, em NHL 338.
28. C. Andresen, *Die Kirche der alten Christenheit* (Stuttgart, 1971), 100 s.; ver também Jonas, *Gnosis und spatantiker Geist* (Göttingen, 1964), “Solipcismus und Brüderethik”, 1.171-172.
29. Hipólito, REF 9.7.
30. Ibid., 9.12.
31. Tertuliano, *Adversus Valeminianos* 4.
32. Tertuliano, *DE PRAESCR.* 13.
33. Ibid, 38.
34. Ibid., 44.
35. Tertuliano, *De Pudicitia* 21.
36. Testemunho da Verdade 73.18-22, em NHL 415.
37. Ibid., 69.9-10, em NHL 414.
38. Ibid., 69.18, em NHL 414.
39. Ibid., 44.30-45.4, em NHL 411. Ênfase acrescentada.
40. Ibid., 69.22-24, em NEIL 414.
41. Ibid, 68.8-12, em NHL 414.
42. Ensino Autoritário 22.19 (passi?n), em NHL 278 s.
43. Ibid, 23.13-14, em NHL 279.
44. Ibid., 34.19, em NHL 283.
45. Ibid., 34.4, em NHL 282.
46. Ibid., 34.12-13, em NHL 282.
47. Ibid, 33.4-5, em NHL 282.
48. Ibid, 34.20-23, em NHL 283.
49. Ibid, 22.28-34, em NHL 278.
50. Ibid, 34.32-35.16, em NHL 283.
51. Ibid, 33.4-34.9, em NHL 282.
52. Ibid, 33.16-17, em NHL 282.
53. Ibid, 31.30-33.3, em NHL 282.
54. Ibid, 31.30-32, em NHL 282.
55. Ibid, 27.6-15, em NHL 280.
56. Tertuliano, *DE PRAESCR.* 7.
57. Ibid, 41.

58. Ibid, 8-11.
59. Ibid, 11.
60. Irineu, AH 2.27.2.
61. Clemente de Alexandria, EXCERPTA 4.1.
62. Ibid., 41.2.
63. Ibid, 24.1-2
64. Heráclio, Frag. 37-38, em Orígenes, COMM. JO. 13-51-13.53.
65. Irineu, AH 1.8.3-4.
66. Heráclio, Frag. 13, em Orígenes, COMM. JO. 10.33. Para discussão, ver E. Pageis, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (Nashville, 1973), 66-74.
67. Interpretação do Conhecimento 5.33, em NHL 429.
68. Ibid., 6.33-38, em NHL 429.
69. Para discussão, ver Koschorke, op. cit., 69-71; Koschorke, “Eine neugefundene gnostische Gemeindeordnung”, em *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 76.1 (fevereiro de 1979), 30-60; J. Turner e E. Pageis, introdução a *Interpretation of Knowledge* (CG XI, I) em *Nag Hammadi Studies* (Leiden, 1980).
70. I Coríntios 12:14-21.
71. Interpretação do Conhecimento 18.28-34, em NHL 433.
72. Ibid, 15.35-17.27, em NHL 432-433.
73. Ibid, 18.24-25, em NHL 433.

CAPÍTULO 6

1. João 14:5-6.
2. Irineu, AH 3.11.7. Para discussão, ver E. Pageis, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (Nashville, 1973).
3. Diálogo do Salvador 142.16-19, em NHL 237.
4. Evangelho de Tomé 38.4-10, em NHL 121.
5. F. Wisse, “Gnosticism and Early Monasticism in Egypt”, em *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas* (Göttingen, 1978), 431-440.
6. B. Layton, org., *The Rediscovery of Gnosticism* (no prelo).
7. Irineu, AH 4.11.2.
8. Ibid, 4.11.2.
9. Justino Mártir, *Dialogue with Trypho* 4.
10. Evangelho de Filipe 71.35-72.4, em NHL 143.

11. Irineu, AH 1.11.1.
12. Ibid, 1.12.3.
13. Ibid, 1.12.3.
14. Ibid, 1.12.4.
15. Ibid., 1.30.6.
16. Romanos 3:23.
17. Marcos 1:15.
18. João 3:17-19.
19. Irineu, AH 1.5.4.
20. Evangelho da Verdade 17.10-16, em NHL 38.
21. Ibid., 28.16-17, em NHL 42.
22. Ibid., 29.2-6, em NHL 43.
23. Ibid, 29.8-30.12, em NHL 43.
24. Ibid., 21.35-36, em NHL 40.
25. Ibid, 24.32-25.3, em NHL 41.
26. Diálogo do Salvador 134.1-22, em NHL 234.
27. Evangelho de Tomé45.30-33, em NHL 126.
28. Ibid., 33.11-13, em NHL 118.
29. Livro de Tomé, o Contendor 138.13, em NHL 189.
30. Evangelho de Tomé38.23-29, em NHL 121. Para uma discussão dessas metáforas, ver H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, 1963), 48-96, e G. MacRae, “Sleep and Awakening in Gnostic Texts”, em *Le Origini dello Gnosticismo*, 496-507.
31. Os professores M. L. Peel e J. Zandee declararam que os Ensinamentos de Silvano são claramente “não-gnósticos” (NHL 346). Não obstante, o que Peei e Zandee descrevem como característico do ensinamento gnóstico (teologia dualística, cristologia docética, a doutrina segundo a qual “só algumas pessoas são salvas ‘pela natureza’”) não caracteriza, como eles aparentemente presumem, esse ensinamento como o de Valentino (sem dúvida um gnóstico). Os Ensinamentos de Silvano são um texto singular entre as descobertas de Nag Hammadi, pois a maioria de seus argumentos não contradiz a doutrina ortodoxa. Sendo ou não um documento gnóstico, sugiro que sua inclusão nos escritos gnósticos deve-se à sua premissa de que a razão divina (e, aparentemente, a natureza divina) é descoberta dentro de si mesmo.

32. Ensinamentos de Silvano 88.24-92.12, em NHL 349-350.
33. Evangelho de Tomé 32.14-19, em NHL 118.
34. Diálogo do Salvador 125.18-19, em NHL 231.
35. Ensinamentos de Silvano 85.24-106.14, em NHL 347-356.
36. Ibid, 106.30-117.20, em NHL 356-361.
37. Evangelho da Verdade 21.11 -22.15, em NHL 40.
38. Ibid, 32.38-39, em NHL 44.
39. Ibid., 32.31-33.14, em NHL 44.
40. Evangelho de Tomé 32.19-33.5, em NHL 118. Ênfase acrescentada.
41. Ibid, 42.7-51.18, em NHL 123-130.
42. Ibid, 37.20-35, em NHL 121.
43. Marcos 9:1; consultar Marcos 14:62.
44. Ibid, 13:5-7.
45. Lucas 17:21.
46. Marcos 8:27-29.
47. Mateus 16:17-18.
48. Evangelho de Tomé 34.30-35.7, em NHL 119.
49. Ibid, 50.28-30, em NHL 129.
50. Livro de Tomé, o Contendor 138.13, em NHL 189.
51. Evangelho de Tomé 48.20-25, em NHL 128.
52. Ibid, 40.20-23, em NHL 122.
53. Diálogo do Salvador 132.15-16, em NHL 233.
54. Ibid., 126.5-8, em NHL 231.
55. Ibid., 140.3-4, em NHL 236.
56. Testemunho da Verdade 44.2, em NHL 410-411.
57. Ibid., 43.26, em NHL 410.
58. Ibid., 44.13-16, em NHL 411.
59. Ensinamentos de Silvano 97.18-98.10, em NHL 352.
60. Mateus 2:15, passim.
61. Justino, I Apologia 31.
62. Evangelho de Tomé 42.13-18, em NHL 124.
63. Irineu, AH 1.11.1.
64. Ibid., 1.2.2.
65. Evangelho de Filipe 54.13-15, em NHL 133.
66. Ibid., 67.9-12, em NHL 140.
67. Ibid., 61.24-26, em NHL 137.

68. Ibid., 61.29-35, em NHL 137.
69. Ibid., 67.26-27, em NHL 140.
70. Livro de Tomé, o Contendor 138.16-18, em NHL 189.
71. Hipólito, REF 6.9.
72. Ibid., 6.17.
73. Evangelho de Tomé 33.14-19, em NHL 118.
74. Plotino, “Against the Gnostics”, Enneads 2.9.
75. Zostrianos 1.12, em NHL 369.
76. Ibid., 2.8-9, em NHL 369.
77. Ibid., 3.14-21, em NHL 370.
78. Ibid, 3.29-30, em NHL 370.
79. Ibid., 131.16-132.5, em NHL 393.
80. Discurso sobre a Oitava e a Nona 52.1-7, em NHL 292.
81. Ibid, 53.7-10, em NHL 293.
82. Ibid., 52.15-18, em NHL 293.
83. Ibid, 54.23-25, em NHL 293.
84. Ibid, 56.10-12, em NHL 294.
85. Ibid, 56.17-22, em NHL 294.
86. Ibid, 57.3-11, em NHL 294.
87. Ibid, 57.31-58.22, em NHL 295.
88. Ibid, 58.31-61.2, em NHL 295-296.
89. Ibid, 63.9-14, em NHL 297.
90. Alógeno 52.8-12, em NHL 446.
91. Ibid., 50.19, em NHL 445.
92. Ibid., 52.15-21, em NHL 446.
93. Ibid, 53.36-37, em NHL 447.
94. Ibid, 55.31-57.34, em NHL 447-448.
95. Ibid., 59.9-37, em NHL 449.
96. Ibid., 60.13-18, em NHL 449.
97. Ibid, 60.37-61.8, em NHL 449.
98. Ibid, 61.14-16, em NHL 449-450.
99. Ibid, 61.29-31, em NHL 450.
100. Ibid., 64.16-23, em NHL 451.
101. Ibid, 67.23-35, em NHL 451-452.
102. Ibid, 68.18-19.
103. Tertuliano, Advenus Valentinianos 1.

CONCLUSÃO

1. Tertuliano, DE PRAESCR. 13.
2. Evangelho da Verdade 17.10-11, em NHL 38.
3. Irineu, AH 1.5.4.
4. Evangelho da Verdade 16.1-18.34, em NHL 37-38.
5. Plotino, “Against the Gnostics”, Enneads 2.9.
6. A. D. Nock, “Gnosticism”, em Arthur Darby Nock: Essays on Religion and the Ancient World, org. Z. Stewart (Cambridge, 1972), Vol. 2, 943.
7. Nock, “Gnosticism”, 942.
8. Evangelho de Tomé 41.27-30, em NHL 123.
9. Heráclio, Frag. 39, em Orígenes, COMM. JO. 13.53. Trovão, Mente Perfeita, xviii, 20, 62 verdade e símbolos, 151-52 Turner, H. E. W., xxxv Vítor, bispo de Roma, 49, 113Unesco, xxx Unnik, W. C. van, xxxix Valentino, 14, 15-16, 34, 36, 39-43, 55, 60, 107, 117, 136, 139, 141-42, 151, 163, 170 Velho Testamento, Deus no, 30-32, 53, 65 Wisse, F., xxxix, 137 Yamauchi, E., xxxviii Zandee, J., xxxv zoroastrianismo, xxxiii-xxxiv Zostrianos, 154

Conheça mais sobre nossos livros e autores no site

www.objetiva.com.br

Disque-Objetiva: (21) 2233-1388

IMPRESSÃO E ACABAMENTO:

YANGRAF

Fone/Fax: 6195 -7722

e-mail:yangraf.comercial@terra.com.br